

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — JULIO - DICIEMBRE 1954 — Núms. 252-253

Contenido doctrinal del Misterio de la Inmaculada (*)

I

INTRODUCCION Y SINTESIS

Hace bastante tiempo recibimos el encargo de preparar una comunicación sobre «el contenido *dogmático* del misterio de la Inmaculada». Lo aceptamos, y cuando llegó la hora de cumplimentarlo nos dimos cuenta de la ligereza con que obramos al aceptarlo. El lector verá por qué.

Pío IX definió el privilegio mariano utilizando la siguiente fórmula: «*Definimus doctrinam quae tenet Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse, singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam*» (1). Es, pues, de fe que la Santísima Virgen fué preservada del pecado original; que fué preservada por privilegio y gracia de Dios; que le fué concedido no tenerlo en previsión de los méritos de Cristo, Salvador del género humano.

(*) Comunicación leída en la Asamblea Mariológica celebrada en Zaragoza los días del 7 al 11 de Octubre del actual Año Mariano. El tema general desarrollado en esta Asamblea fué el de la Inmaculada, cuyo estudio de conjunto nos fué encomendado y desarrollamos en la comunicación que publicamos aquí.

(1) Bula dogmática «*Ineffabilis Deus*» del 8 de Diciembre de 1954. Cf. DENZ. 1641.

En efecto, cuanto hemos visto escrito sobre la carencia de débito en María estriba en una posición sumamente problemática: la de su predestinación en unión con Cristo antes de la previsión del pecado de Adán. Sabido es que es ésta una de las claves de la división escolástica en orden a la cristología y a la mariología. Siete siglos no han sido suficientes para convencer-nos los unos a los otros. Y no nos vamos a convencer ahora. Las cuestiones de escuela no se resolverán nunca. En cambio, la gracia que María recibió en el primer instante de su concepción depende de su unión con Cristo. Porque tenía que ser madre del Dios redentor, según veremos luego, tuvo que ser Inmaculada. En afirmar la predestinación inseparable de Cristo y de María vamos unánimes todos, quienes colocamos a los dos juntamente con Adán y quienes los conciben antes de que Adán apareciera en los planes divinos.

Recientemente se ha vindicado para la benemérita Escuela Franciscana el noble quehacer de estudiar la parte positiva del privilegio mariano. «Mientras unos ven con preferencia el lado *negativo* del privilegio: ausencia de pecado original de hecho, nosotros debemos insistir mucho más en el lado *positivo*: conjunto de gracias que María posee realmente desde el primer instante de su ser y lógico encadenamiento de los demás privilegios con éste, que van como desdoblándose desde la Concepción sin mancha, hasta la Asunción a los cielos y la coronación gloriosa por «Reina del Universo» (2).

Se hace bien en estimular el estudio de la parte positiva de las gracias de María; en ese estudio nos encontraremos muchos, y de todas las escuelas. Para ello partimos todos de un principio que no es patrimonio exclusivo de ninguna posición teológica particular: la unión de María con Cristo. Por dicha unión, o por su predestinación juntamente con la del Hijo, o por su maternidad divino-corredentora, fué santificada antes (3) y más abundante.

(2) Cf. SERAFIN DE AUSEJO en «Verdad y Vida», Enero-Junio de 1954, página VIII.

(3) «Utrum B. Virgo Mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem ex utero. Respondeo dicendum quod de sanctificatione B. Mariae Virginis, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, quae etiam nec de ejus nativitate mentionem facit... Rationabiliter creditur quod illa quae genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis prae omnibus aliis majora privilegia gratiae acceperit... Unde rationabiliter creditur quod B. Virgo sanctificata fuerit antequam ex utero nasceretur» (Sum. Teol. III, q. 27, a. 1). Por donde se ve la inexactitud

dantemente que los otros (4), nos dirá Santo Tomás; por esa unión, por esa predestinación o por esa maternidad, fué elevada en cuerpo y alma a los cielos, seguirá diciéndonos (5); por ella gozó del privilegio de permanecer virgen, añadirá (6). De propósito citamos al Angélico. Su posición en el problema de la Inmaculada es conocida. Lo que no es obstáculo para que estudie las gracias de María a la luz de su unión con el Hijo, luz a la que las han estudiado también sus discípulos, a pesar de lo que se insinúa cuando se escribe: «La teología mariana de hoy progresa, indudablemente, en la explicación de los privilegios

de estas palabras del P. AUSEJO: «Hoy, como ayer, hay quienes respecto a María, llevan el sello del *minimismo*. Hay que negarle siempre, creen ellos, todo cuanto exceda el común de los mortales, como no conste positivamente en los datos revelados la excepción a favor de Ella. No hay que reconocerle más que aquellas gracias y dones de los que particularmente, uno por uno, nos conste que le fueron concedidos. Para cada don su revelación correspondiente. Y no les falta lógica, les falta más bien enfoque inicial. La Escuela Franciscana, que tiene en su haber la gloria de haber sido la abanderada de la Concepción sin mancha de María, piensa de otra manera. Desde que ve a la Santísima Virgen enraizada en cierto modo, en el orden hipostático, nuestra Escuela... no mide las grandezas por la pequeñez de los hombres, sino por la infinita largueza y bondad de Dios». SERAFIN DE AUSEJO en «Verdad y Vida», Enero-Junio 1954, pág. VII). La justicia y la verdad obligan a reconocer el grande haber mariano de la Escuela Franciscana pero las dos cosas obligan a reconocer también que los *minimistas* de ayer y de hoy no tenían, al atribuir las gracias y dones a María, un criterio tan pequeño y tan poco teológico como el señalado aquí. Prueba de ello, las palabras de Santo Tomás con que hemos empezado esta nota. Si en la historia de las luchas inmaculistas se negaba a María el privilegio discutido no era porque nada decía de él la revelación, pues es bien sabido que, aunque no diga, se puede deducir de lo que dice, sino porque se enfrentaba, al parecer, con otro dogma revelado. Y esto ya no es utilizar mal enfoque, sino un enfoque perfecto, como el mismo Padre confiesa a continuación del texto que hemos copiado.

(4) «Utrum B. Virgo per huiusmodi sanctificationem (ante nativitatem) adepta fuerit plenitudinem omnium gratiarum. Respondeo dicendum quod quanto aliquid magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii... Beata autem Virgo propinquissima Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo prae caeteris maiorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere» (Ib. a. 5).

(5) «Sicut tamen Augustinus rationabiliter argumentatur quod cum corpore sit assumpta in coelum, quod tamen Scriptura non tradit, ita etiam rationabiliter argumentari possumus...» (Ib. a. 1). El Santo da por bueno el ejemplo del autor del opúsculo «Liber de Assumptione B. Mariae Virginis», atribuido a SAN AGUSTIN y probablemente escrito por RABANO MAURO o por RATRAMARO, quien, aunque no encuentra nada en la Escritura que hable de la Asunción, la defiende porque hay razones fundadas en la fe que nos persuaden de ella. Entre estas razones una, a la que varias veces apela, es la divina maternidad.

(6) Cf. Sum. Teol. III, q. 29, a. 1: «Secundo hoc fuit conveniens...»; a. 2: «Primo quidem quia hoc competebat...»; a. 3: «Hoc enim primo derogat Christi perfectionem...»

marianos y en la inteligencia y apreciación del primer privilegio de María en el tiempo: el de su Concepción Inmaculada. Pero en el lado positivo de este privilegio y en algunos aspectos de otros, así como en la conexión de todos ellos entre sí, se debate contra no pocas dificultades o minimiza la amplitud y el alcance de aquéllos. ¿Por qué? A nuestro parecer, por una razón histórica muy sencilla: porque razona sobre principios formulados por teólogos que llevan el lastre del «maculismo». Esos principios se formularon a base de lo que es inherente a la naturaleza humana caída de hecho y no tuvieron en cuenta la posible excepción de María, antes consideraron imposible que ella estuviera fuera del alcance de tales principios, tanto si se trataba del pecado original como si la cuestión era de sus consecuencias. ¡Cuán de otra forma procedió el Concilio Tridentino al definir la universalidad del pecado original! Y de aquí nace la tarea que tiene sobre sí la Escuela Franciscana en orden a la Mariología» (7).

Repetimos que cuando los teólogos hacen el estudio *de lo positivo* en el privilegio mariano y en las gracias que María recibió a lo largo de su vida, lo hacen fundándose precisamente en la unión con Cristo. Si apelan a su condición humana, unida a Adán caído, no es para estudiar el aspecto positivo, sino el negativo, el del mal, el del pecado, el del fómite, el de la redención. Cosa que no conviene perder de vista, y que, a pesar del consejo que se les da en las palabras arriba transcritas, no pierde de vista tampoco la inmensa mayoría de los teólogos franciscanos. Y es que se enfrentan con el problema de la Inmaculada con un sano criterio teológico: el criterio marcado por la Bula, el de una Inmaculada redimida.

Sin embargo, la llamada al estudio de lo positivo es oportunísima. Lástima que esta llamada, ingenua y candorosamente hogareña, como si hubiera sido hecha a una reunión exclusivamente familiar, pero que, lanzada al público teológico, deja al descubierto sus inexactos límites partidistas, no haya sido oída como se merece. Precisamente el volumen al que las palabras transcritas sirven de presentación, está dedicado *todo él*, salvo la mayor parte de lo destinado a la teología histórica, al estudio

(7) SERAFIN DE AUSEJO en *Verdad y Vida*, Enero-Junio de 1954, páginas VIII-IX.

del aspecto *negativo* del privilegio mariano, o lo que es lo mismo, a las relaciones entre la Inmaculada, el débito de pecado y la muerte (8). La insistencia en el estudio de lo negativo se ha repetido en otras publicaciones (9), y se aprecia asimismo en las comunicaciones de la Asamblea Mariológica de Zaragoza y en la publicación en la que aparece nuestro trabajo. Ciertamente que no hemos de perder de vista este aspecto, pues, en fin de cuentas, es parte integrante del misterio inmaculista. Y la cuestión del fómite está íntimamente relacionada con la de la redención de la Santísima Virgen, sin la que la Inmaculada definida no se explica, pero cierto también que la gracia positiva que María recibió en el primer instante de su concepción es sujeto muy digno de que dediquemos a su estudio nuestras mejores energías.

Por eso repetimos que es lástima que los teólogos se dediquen casi en exclusiva a un estudio necesario, pero parcial, del misterio; precisamente al estudio de la parte que tanto nos separa, en la que necesariamente nos manifestaremos divididos, sin esperanza de convencernos nadie a nadie, y, a juzgar por lo ya publicado este mismo año, con amenaza de desarrollarse la discusión con acritud poco ejemplar (10). Los teólogos que

(8) He aquí el índice: PEDRO DE ALCANTARA, «La redención y el débito de María, Siglos XVII-XVIII».—ALEJANDRO DE VILLALMONTE, «La Inmaculada y el débito del pecado».—JUAN DE BONNEFOY, «La negación del *debitum peccati* en María».—LAUREANO MARIA DE SAN BARTOLOME, «La Inmaculada y la causa de la muerte de María». («Verdad y Vida», núm. cit.)

(9) Cf. principalmente «Ephemerides Mariologicae», 1954, 2-3. He aquí los trabajos aparecidos en dicho número sobre la parte negativa del privilegio J. M. ALONSO, C. M. F., «De quolibet debito a B. M. Virgine prorsus excludendo».—FR. PEDRO DE ALCANTARA MARTINEZ, O. F. M., «La redención preservativa de María».—J. FRANÇOIS BONNEFOY, O. F. M., «Quelques théories modernes du *debitum peccati*».—NARCISO GARCIA GARCÉS, C. M. F., «Sesión inmaculista en la Gregoriana».

(10) En los números que acabamos de citar de las publicaciones «Verdad y Vida» y «Ephemerides Mariologicae» han visto ya la luz pública algunas expresiones propias de épocas de lucha decadente y de escasa ejemplaridad. Hablar de débito, cosa de la que habla la casi totalidad de los teólogos de todas las escuelas, y de redención preservativa, de la que también habla la casi totalidad de los teólogos, y de la que, además, hablan y cuya doctrina enseñan repetidamente los documentos del magisterio eclesiástico; hablar de estas cosas y utilizar estas expresiones es: a) Utilizar términos «introducidos imprudentemente en las luchas inmaculistas como recurso para tapar la boca a los opositores» (GARCIA GARCÉS, «Ephemerides Mariologicae», 1954, p. 361). b) Colocarse «en contradicción formal con el documento dogmático» (BONNEFOY, «Verdad y Vida», 1954, p. 166). c) «Totum de Beata Maria Virgine ordinem singularem miserabiliter vacuum reddere» (ALONSO, «Ephemerides Mariologicae», 1954, p. 240). d) Más aún que

defienden el débito—y son todos salvo un reducido grupo, en el que tampoco son todos los que están, o lo que es lo mismo, al que no pertenecen todos los que aparentan pertenecer—, los teólogos, repetimos, no lo conciben como imperfección moral. Y no implicando éste imperfección ninguna en María no vale la pena que se insista tanto en atacarlo, cual si en ello fuera todo el honor de la Virgen. Y en cambio es un elemento sin el que no parece cómo explicarse satisfactoriamente su redención.

Vale la pena insistir en la llamada al estudio de la gracia positiva de la Santísima Virgen, gracia que le fué concedida por su predestinación con Cristo; predestinación, por último, que todos admiten, tanto los que la conciben antes como los que la conciben después de la aparición de Adán pecador en la mente divina. En este estudio, volvemos a decir, sería relativamente fácil encontrar magníficos puntos de concordia.

Nosotros vamos a dar en este trabajo una visión de conjunto del misterio. En ella no podemos olvidar la parte negativa; pero insistiremos más en la otra. Creemos que a ella se debe ir con más insistencia que hasta ahora; y creemos también que este menester es de todos los teólogos por igual, y no principalmente de los de una escuela particular. Todos los teólogos, si tal nombre merecen, parten, en el estudio de los privilegios marianos, de su unión con Cristo; unos, de su unión con Cristo, conectados Cristo y ella con la caída de Adán; otros, de su unión con Cristo, pero independientes ambos de la previsión de la caída. Ahora bien, la fuente de las perfecciones de María es precisamente su unión con el Hijo. Esta unión la consideran todos cuando hacen teología mariana. Santo Tomás, cuya posición ante la Inmaculada es bien conocida, no vió obstáculo en la necesidad que María tuvo de redención para escribir estas palabras: «Beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habet quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus» (11), recordadas oportunamente por Pío XII en la «Fulgens corona» (12).

dejar sin contenido todo el orden singular de la Virgen, pervertirlo, haciéndolo incompatible con el dogma de la Inmaculada tal como de hecho está revelado: «hoc enim debitum totum pervertit ordinem singularem prouti de facto revelatum invenimus in dogmate de Inmaculato Conceptu» (ALONSO, «Ephemerides Mariologicae», 1954, p. 240).

(11) Sum. Teol. I, q. 25, a. 6, ad 4m.

(12) «Fulgens Corona», parag. *Quibus diligenter*.

El estudio de las perfecciones de que fué adornada en el primer instante de su ser, o de la santidad que lleva consigo el misterio de la Inmaculada, deberá haberse relacionando este misterio con la maternidad divino-corredentora. En fin de cuentas, si ya en ese primer momento se le concedieron las gracias singulares que recibió, fué en previsión de dicha maternidad. De donde se sigue que una mayor comprensión de las gracias de la maternidad espiritual o corredentora que termina en nosotros y de la divina que termina en el Hijo Dios-hombre nos llevará a otra mayor comprensión del contenido sobrenatural del privilegio inmaculista. Pío IX apela en la Bula dogmática «*Ineffabilis Deus*» a esta doble maternidad, como veremos más adelante, para probar y explicar el hecho de la santificación primitiva y privilegiada de la Virgen. Pío X, al celebrarse el quincuagésimo aniversario de la definición, publicó la Encíclica «*Ad diem illum*», carta magna, para los teólogos y para los fieles, de la doctrina sobre la mediación y la corredención marianas. Quiso el Sumo Pontífice aprovechar la coyuntura de dicho aniversario para proyectar sobre el dogma de la Inmaculada la luz de la maternidad espiritual de María. Y Pío XII, en este año centenario, nos ha hablado con insistencia en la Encíclica «*Fulgens corona*» de la maternidad divina, como queriendo proyectar también su luz sobre el misterio cuyo centenario estamos celebrando. Escribe así: «*Hoc excelsum munus (el de ser Madre de Dios), quod in Ephesina Synodo adversus Nestorii haeresim sollemniter declaratum ac sancitum fuit, et quo nollum aliud posse videtur esse majus, plenissimam postulat divinam gratiam animumque a quavis labe immunem, quandoquidem summan requirit post Christum dignitatem sanctitatemque. Quin immo ex hoc ipso sublimi Deiparae munere, veluti ex arcano fonte limpidissimo, omnia probluere videntur privilegia et gratiae, quae ejus animum ejusque vitam praecellenti modo praecellentique ratione exornarunt*» (13).

Santo Tomás había hecho ya algo parecido. En la cuestión que en la Suma dedica a la primera santificación de María habla, ciertamente, de su aspecto negativo y la relaciona con el pecado original, con el fómite de pecado y con los pecados actuales. No podía dejar de hacer esto, porque es algo sin lo que

(13) «*Fulgens Corona*», id.

el misterio de dicha santificación quedaría sin explicar. Pero dedica mucha atención y enmarca todo cuanto sobre el particular dice en lo que venimos llamando elemento positivo. De él habla en el artículo primero, cuando afirma el hecho de la santificación privilegiada (14), y en el último, cuando dice que esta santificación alcanzó una plenitud relativa, cuyo sentido allí mismo explica (15). Y recuerda que dicha santificación le fué concedida en virtud de su predestinación conjunta con Cristo (16), y que se le dió en vistas a su maternidad divina (17) y a su maternidad espiritual (18).

El quincuagésimo aniversario de la definición y la Encíclica «Ad diem illum» con que Pío X lo celebró fueron ocasión y estímulo para los teólogos, quienes a partir de entonces se dedicaron a estudiar y profundizar más en el misterio de la maternidad corredentora. Los frutos no se han hecho esperar; el conocimiento y el esclarecimiento de esta verdad han avanzado muchísimo a partir de entonces. Sería lástima que se aprovecharan el año centenario y la publicación de la Encíclica «Fulgens corona» para que los teólogos resucitaran divisiones de escuela y disputas pasadas que, seguramente, nos desgastarían, nos harían perder el tiempo y, como consecuencia, frenarían el avance de la mariología. Parece más procedente aprovechar la coyuntura para estudiar más a fondo el misterio de la maternidad divina, del que repetidamente habla Pío XII en la citada Encíclica, ya que este es un problema que ha resuelto la fe, pero que no ha resuelto aún la teología. Se han iniciado ya estudios sobre el particular. Su esclarecimiento proyectará luz sobre la grandeza del misterio inmaculista.

(14) «Rationabiliter creditur quod illa quae genuit Unigenitum a Patre... prae omnibus aliis majora privilegia gratiae acceperit... Invenimus autem quibusdam aliis hoc privilegium esse concessum ut in utero sanctificarentur, sicut... Joanni Baptistae de quo dictum est: Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suae (Luc. I, 15). Unde rationabiliter creditur quod B. Virgo sanctificata fuerit antequam nasceretur» (Sum. Teol. III, q. 27, a. 1). Donde se advierte que no se trata de una santidad consistente sólo en no tener pecado, ya que se alude a la *plenitud del Espíritu Santo* que tuvo María cuando fué santificada. No es, pues, sólo lo negativo; es principalmente lo positivo.

(15) Sum. Teol. q. 27, a. 1.

(16) Ib.

(17) Ib. ad 1m.

(18) Ib. ad 1m.

II

CONTENIDO DEL PRIVILEGIO

El punto central del misterio es la inmunidad del pecado original. Todos somos concebidos con él. A unos se les remitió antes de nacer, como a Jeremías y al Bautista; a otros, a la generalidad, después del nacimiento. A María no se le remitió nunca, porque nunca lo tuvo.

Pero decir esto, sin más detalles, sería tanto como proponer el punto central del misterio con posibilidades de interpretación torcida. En efecto, la inmunidad del pecado pudo efectuarse de muchas maneras. Puestos a hablar de posibilidades, ya sabemos hasta dónde llegan las divinas. Repetimos que Dios puede hacer de muchas maneras que un descendiente de Adán sea engendrado sin pecado. Por ejemplo, haciendo que de él viniera un hijo al que dotaría de perfecciones naturales, solamente naturales, y al que concedería vivir en amistad suya natural. Estamos hablando en hipótesis. El estado de perfección natural no se da; pero pudo darse y puede darse. Y no hay inconveniente en que Dios coloque en este estado a un descendiente de Adán. Para ello le bastaría eximirlo de la caída primitiva no incluyéndolo en la universalidad general de la misma y no concederle tampoco ninguna gracia sobrenatural. Otra posibilidad sería la de preservar del pecado a un descendiente del primer padre; preservarlo sin gracia ninguna sobrenatural, pero darle la gracia como consecuencia de esta preservación gratuita con que le distinguió. Y otra, la de preservarle del pecado mediante la infusión de una gracia que lo hiciera imposible.

En el primer caso la inmunidad se daría sin gracia; en el segundo, con gracia pero *no por la gracia*; en el tercero, con gracia y *por la gracia*. En los dos casos primeros la inmunidad del sujeto privilegiado no sería un don sobrenatural, aunque en el segundo fuera acompañado de este don; en el tercero, sí sería don sobrenatural.

Desde luego, el privilegio mariano no puede explicarse del primer modo. Sería tanto como decir que María fué concebida en estado de perfección natural; y esta perfección no ha exis-

tido ni existe; o hay gracia o hay pecado. ¿Fué concebida inmune, y *por ello*, al mismo tiempo de ser concebida, se le infundió la gracia, bien entendido que en este caso la inmunidad obedecería a una gracia anterior, no santificante, sino *gratis data*, en cuanto que sería un privilegio o un don gratuito? ¿O fué concebida inmune *porque* se le infundió en el primer instante de su concepción la gracia santificante, incompatible con el pecado? En este caso la infusión de la gracia, o de la parte positiva del privilegio, sería su elemento principal; mientras que en el anterior la principal sería la parte negativa, o la preservación del pecado, siendo la infusión de la gracia un corolario de la misma.

No hemos de perder de vista que, aunque en la fórmula dogmática aparezca muy destacada la parte negativa, no se olvida la positiva, ya que la propone como su causa. No fué inmune *para darle* la gracia, sino *por dársela*. De donde se sigue que en María lo primero fué la santificación; luego, como resultado, la inmunidad. Y, desde luego, todo efectuado en un mismo momento de tiempo. La santidad era también lo que primero y principalmente preocupaba a los teólogos, incluso a los nada sospechosos de inmaculismo. Y así, por ejemplo, Santo Tomás no se propone la cuestión de si la Santísima Virgen *fué purificada*, sino, más bien, si *fué santificada* (19). Después investiga las consecuencias de esta santificación en sus repercusiones negativas (20).

Por lo demás, este es el único sentido que el misterio mariano puede tener en la actual economía sobrenatural. La inmunidad, y luego, como consiguiente, la santificación, sería una inmunidad o una pureza o una perfección natural en sí, sin gracia, aunque la gracia se diera en el mismo instante de tiempo. Ello implicaría, por lo tanto, un estado de perfección natural, independiente en sí del orden de la gracia; y este estado,

(19) «Utrum B. Virgo mater Dei fuerit sanctificata ante nativitatem»; «Utrum B. Virgo fuerit sanctificata ante animationem»; «Utrum per sanctificationem fuerit Beatae Virgini fomes totaliter sublatus»; «Utrum per huiusmodi sanctificationem fuerit consecuta ut nunquam peccaret»; «Utrum B. Virgo per huiusmodi sanctificationem adepta fuerit plenitudinem omnium gratiarum» (Sum. Teol. III, q. 27).

(20) Ib. aa. 3-4.

aunque posible, no es histórico. En la economía histórica no hay más que estado de gracia o estado de pecado. Añádase a esta reflexión la no menos importante, dictada por el hecho de haber recibido María la inmunidad en virtud de los méritos de Cristo, según nos recuerda la misma fórmula dogmática. Y los méritos de Cristo no terminan en nuestra perfección natural, sino en la sobrenatural.

Por todo ello hemos de concluir que, a pesar de formularse el privilegio inmaculista de manera negativa: «inmaculada sin mancha», decimos de ordinario: «concebida sin pecado original», dice la fórmula definitoria; a pesar, repetimos, de su formulación negativa, el punto central del privilegio es positivo. No se trata de un privilegio de inmunidad, sino de uno de santificación, que comporta la exención de todo pecado. De aquí que en el estudio del don recibido por María en el primer instante de su concepción interese ver primera y principalmente la gracia en que consistió y luego el mal del que fué preservada. Las dos cosas interesan. Es más, son inseparables. Pero puestos a dar principalidad formal, hay que darla a la santificación; después a la inmunidad. Quede esto dicho para aclarar conceptos que quizá puedan aparecer un poco obnubilados a causa de la formulación negativa del misterio.

Después de este contenido sustancial, con sus dos facetas, la positiva o gracia santificante y la negativa o inmunidad de pecado, vienen los detalles, sin los que el misterio quedaría manco. Hay puntos complementarios que, advirtámoslo desde el primer momento, no por ser complementarios dejan de ser necesarios. Lo son. Nos referimos al sujeto del privilegio, al modo cómo se le confirió y, por último, a la causa en virtud de la cual lo obtuvo.

El sujeto es la persona de María; el modo cómo ésta recibió el don de la inmunidad fué el preservativo, y no el liberativo; la causa de todo ello, Cristo, salvador del género humano.

Como se ve, se trata de un misterio complejo. Hay en él muchos detalles; todos ellos necesarios, aunque no todos sean igualmente principales. El elemento sustancial es uno, con aspectos positivo y negativo, según queda dicho; las condiciones y los complementos acabamos de ver que son varios. Estudiaremos cada cosa en particular.

III

SUJETO DEL PRIVILEGIO

La definición dogmática determina claramente el sujeto del privilegio. Dice así: «Definimus, doctrinam quae tenet BEATISSIMAM VIRGINEM MARIAM...» Con esto quedan excluidas algunas posiciones doctrinales aparecidas a través de los tiempos, y que hoy pertenecen ya exclusivamente a la historia.

Queda excluída, en primer lugar, cualquier explicación a base de poner como sujeto del privilegio la acción concipiente de los padres de la Virgen y, en consecuencia, los propios padres que la realizaban. En la historia de las controversias inmaculistas suele llamarse a esto *concepción activa*. En la Bula el sujeto no es la acción en virtud de la cual fué concebida María; es María misma. En la explicación del misterio por vía de un privilegio aparecido en la concepción activa también sería Ella la beneficiada. Pero no por un don que se le concediera directa e inmediatamente, sino como consecuencia de un don hecho a sus padres. Se dijo en tiempos pasados, por ejemplo, que María fué concebida por obra del Espíritu Santo en las entrañas de Santa Ana, a la manera como Cristo fué concebido en las suyas; o que fué concebida por obra de varón, pero sin mediar comercio carnal, en virtud de un casto beso o abrazo de Santa Ana y San Joaquín, o por obra de varón y comercio carnal, pero sin concupiscencia. Añádase a todo esto la esterilidad de la madre, esterilidad de la que se dice fué liberada entrada en años, como su omónima, la madre de Samuel, y cómo Isabel, la madre del Bautista. Santa Ana sería liberada de la esterilidad mediante una especial intervención de Dios, intervención que se concretó en alguna de las maneras ya indicadas: haciendo que la Virgen apareciera, no por obra de varón, sino del Espíritu Santo; o por obra de varón, pero sin comercio carnal; o por comercio carnal, pero sin concupiscencia. Naturalmente, quien procedía por estos caminos estaba fuera de la norma que rige la transmisión del pecado original. De ahí que María no lo tuviera.

Es de notar que algunas fiestas dedicadas a la Concepción de María en la Edad Media recordaban la intervención especial

de Dios sobre Santa Ana, librándola de la esterilidad. Lo que se celebraba en ellas no era sólo la aparición de la Virgen en este mundo sin ningún pecado, sino también la especial intervención de Dios en la madre, intervención que tuvo por resultado esta aparición. En otros términos, la concepción activa no era ajena a todas las liturgias medievales.

Estas explicaciones del misterio a base de una intervención divina en la acción generadora de los padres, haciéndola anormal, o a base de lo que viene llamándose concepción activa, quedan excluidas de la fórmula definitoria. El sujeto inmediato del privilegio es la Virgen. Fué inmaculada por un don que Dios le hizo a Ella, y que fué recibido inmediatamente en Ella, en su persona. Nada anormal ni divino apareció en María en virtud de la supuesta sobrenaturalidad de la acción de sus padres. Fué concebida como todos los hombres.

Contraponiéndola a la activa o a la acción concipiente de los padres habla la teología de la concepción pasiva, que es el resultado de la anterior; es el ser hecho. Y, trasladado el concepto al misterio que nos ocupa, la concepción pasiva de la Virgen será el hecho de la formación en Ella de todo cuanto Ella es.

Santificarla en su concepción pasiva es santificarla en lo que Ella es, prescindiendo de la acción que la concibe. En otros términos, es santificarla en el momento de ser concebida (he aquí lo pasivo), sin mediación de la acción concipiente paterna. Es santificarla Dios inmediatamente en el momento en que los padres ponen en el mundo el sujeto de la santificación.

Pero no basta introducirnos por el buen camino de la concepción pasiva, camino en el que nos coloca la definición dogmática cuando dice «doctrina quae tenet Beatissimam Virginem Mariam...»; son necesarias mayores precisiones, que tampoco faltan en las palabras definitorias. En efecto, esta santificación en la concepción pasiva, o del sujeto concebido, podría explicarse de tres modos: como santificación recibida en la carne antes de ser animada por el alma racional; como santificación recibida en el alma, en el momento de ser creada por Dios e infundida en la carne concebida por los padres; y como santificación recibida en la persona constituida ya en virtud de la infusión del alma y de la información del cuerpo por ella. Son tres momentos distintos del sujeto, o de lo pasivo. No determi-

nados ahora si son tres momentos de tiempo o tres momentos formales de un mismo instante. Son tres momentos.

Y recordemos que entre los escolásticos corría la opinión; según la cual la carne concebida vivía bastante tiempo antes de ser informada por el alma racional (21). Durante este período el embrión concebido por los padres va transformándose, recibiendo diversas formas con las que se prepara para recibir la última, que será el alma racional (22). La concepción no está acabada hasta que el cuerpo, sujeto a varias transformaciones, recibe ésta. En consecuencia, la concepción pasiva no es, para los escolásticos, cosa de un momento. Va desde la aparición del embrión, al realizarse la concepción activa, hasta la aparición de la persona humana, cuando se termina de infundir el alma racional en el cuerpo, previamente sujeto a muchas transformaciones perfectivas (23).

La existencia de un lapso de tiempo entre la iniciación de la vida embrionaria y la constitución de la persona humana mediante la infusión del alma espiritual es un problema que la ciencia no ha resuelto, ni creemos pueda resolver de manera definitiva; aunque las probabilidades favorezcan una animación espiritual simultánea o inmediata a la concepción del feto. Pero una cosa es clara, que la concepción pasiva no tiene solamente un instante. Tiene varios: el de la formación del feto, el de la infusión del alma, el de la formación de la persona. Es perfecta cuando llega el último. Si este momento último se da en el mismo momento de tiempo en que se da el primero, quiere decir que se trata de diversos momentos formales; si se da en un momento de tiempo posterior, los momentos son temporales. Para los escolásticos eran temporales; hoy es común el parecer de que son formales sólo.

Como consecuencia de esto, la concepción pasiva tiene tres fases; y así se puede hablar y se habla de tres concepciones pasivas: la concepción pasiva del feto, la concepción pasiva de la infusión del alma, la concepción pasiva de la constitución de la persona. Si bien en realidad la concepción pasiva completa

(21) Cf. Sto. Tomás, In III Sent. dist. 3, q. 5, a. 2.

(22) Cf. De Potentia, q. 3, a. 9, ad 9; Sum. Teol. I, q. 118, a. 2, ad 2m.

(23) Cf. In III Sent. dist. 3, q. 5, a. 2; Sum. Teol. III, q. 33, a. 3, ad 1m.

y acabada no se da hasta la última. En conformidad con todo lo dicho se podrían dar al misterio de la Inmaculada tres explicaciones, de las que la fórmula dogmática excluye dos. Ya hemos visto que la explicación a base de un privilegio aparecido en la concepción activa queda al margen de la definición. También quedan al margen las explicaciones a base de un privilegio aparecido en la concepción pasiva del embrión y en la infusión del alma en el cuerpo.

Los grandes Maestros de la Edad Media se proponían la cuestión de «si la santificación se efectuó *ante animationem*» (24), o, lo que es lo mismo, si el privilegio fué concedido en la concepción pasiva de la carne o del cuerpo de la Virgen, y respondían, naturalmente, que no, porque la carne no es sujeto de pecado, ni de gracia, ni de redención por lo tanto. Y al no ser la carne sujeto de gracia ni de redención permaneció en ella lo natural, lo normal en la humanidad caída, la «*intentio peccati*» que hay en toda carne procedente de Adán; «*intentio*» que se convertiría en pecado formal al infundirse el alma, ya que entonces el sujeto sería capaz de tenerlo, si la gracia no lo impidiera. Esta «*intentio peccati*» de la carne engendrada es una de las manifestaciones del *débito de pecado* (25). Pues bien, el sujeto del privilegio mariano no fué la carne, o lo engendrado cuando está en la primera fase de su concepción pasiva. Fué *Maria*, la persona, el sujeto ya en la tercera fase. De donde se sigue que en la primera el sujeto estaba como en los demás hombres; en estado de «*intentio peccati*» o de *débito de pecar*.

Acabamos de hablar del cuerpo, del que hemos visto que por no ser sujeto de pecado no lo es tampoco de gracia ni de redención; y en consecuencia, ni de privilegio. María no fué santificada «*ante animationem*». Pero en el otro extremo está el alma. Esta no viene por generación, sino que la crea Dios inmediatamente; y no la crea con pecado. Pero lo contrae al ser infundida en un cuerpo que tiene la «*intentio*» de que venimos hablando. El privilegio inmaculista ¿tiene lugar en esta segunda fase de la concepción pasiva? ¿Fué santificada el alma

(24) Cf. Sum. Teol. III, q. 27, a. 2.

(25) «*Peccatum originale est in carne, id est, in carnali semine, virtute, sicut in causa instrumentali*» (De Malo, q. 4, a. 3). «*In semine defectus hujus virtutis (la de propagar la justicia original) est defectus moralis corruptionis, et quaedam intentio ejus*» (De Malo, q. 4, a. 2, ad 9m).

de la Virgen, o le fué infundida la gracia al ser infundida en el cuerpo, y en consecuencia no se manchó ni contrajo el pecado que debía contraer? La fórmula de Alejandro VII parece indicar que sí (26), pero esta fórmula no se reproduce en la definición dogmática; antes bien, se corrige, y se corrige después de estudiada y discutida. Perrone la reproducía en su primitivo esquema. Apareció en esquemas sucesivos. Pero el Obispo de Ugento hizo observar en la comisión episcopal nombrada para su estudio que no procedía mantenerla, que era necesario cambiar el término *alma* por el de *persona*, pues no fué el alma, sino la persona, el sujeto de la exención. Y en el Consistorio posterior el Cardenal Pecci sostuvo el mismo parecer, diciendo que era necesario que «definitio respiceret personam Mariae». Y así pasó a la fórmula definitoria (27).

Todo esto quedó resuelto con las palabras definitivas: «Declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam quae tenet BEATISSIMAM VIRGINEM MARIAM in primo instanti suae conceptionis fuisse...» El privilegio recae sobre María ya formada, y lo recibe en el primer instante de su ser personal. Pero quien lo recibe es Ella, el complejo o compuesto subsistente de cuerpo material y alma racional. Se trata, pues, de una inmaculada que tiene lugar en la tercera fase de la concepción pasiva. Queda excluída la inmaculada en la fase primera, o «ante animationem»; también en la segunda, o «in infusione animae», se afirma la inmaculada en el instante de la aparición de la persona de María. Con ello, y digámoslo ahora sólo de pasada, queda holgura para dar cabida a un débito de pecar que puede correr, desde la concepción activa considerada en Adán y en los padres de la Virgen, en quienes todo fué normal para conducir a su hija al pecado original, hasta el momento de la constitución personal, pasando por la carne infectada y por la naturaleza humana ya constituída y previa, con prioridad de naturaleza, a la persona. Que quede holgura para el débito no quiere decir que existiera. Existió, no porque cabía, sino porque

(26) «Animam B. María Virginis in sui creatione et in corpus infusione Spiritus Sancti gratia donatam et a peccato originali praeservatam fuisse» (Bula «Sollicitudo omnium Ecclesiarum»).

(27) Cf. SARDI, «La solenne definizione del dogma dell'Inmacolato Concepimento...» t. III, págs. 33, 87, 242-245, 292, 313. Roma, 1904.

sin él no tiene realización cumplida la redención preservativa, de la que también habla la fórmula definitoria.

La determinación del sujeto de una proposición dogmática tiene una importancia muy grande; a veces incluso tiene valor de dogma también. Sirva de ejemplo el dogma de la presencia real. La defienden incluso quienes introducen cambios sustanciales en el sujeto del que se predica. Es el caso de algunos reformadores del siglo XVI que la admitían, pero la atribuían a un sujeto que no es el «*Verum Christi corpus quod natum est de Virgine, et quod pro salute mundi oblatum in Cruce pependit*» (28), al que hace referencia la abjuración impuesta a Berengario. Se trataba de una presencia del Verbo, unido a un cuerpo de pan. A pesar de mantener la presencia real es inadmisibile la explicación a causa del cambio introducido en el sujeto al que se atribuye, que no es el de la proposición dogmática.

Creemos que la determinación del sujeto en el caso de la Inmaculada no fué intento de definición; la definición recae sobre la santificación y la consiguiente inmunidad de pecado, concedida por intervención de Cristo, salvador del género humano. Pero el cambio del sujeto desnaturalizaría el dogma definido. Si el sujeto, por ejemplo, en vez de ser la persona, como se tuvo interés que quedara claro, aunque no se intentara definirlo, hubiera sido algo anterior a ella considerado en cualquiera de las fases que preceden a su constitución, al llegar ésta no tendría necesidad de contraer el pecado por no tener débito ya, pues el privilegio lo habría hecho desaparecer, y, en consecuencia, no tendría ya María necesidad de redención personal (29), que es precisamente una de las cosas que se quiso quedara claro en la definición.

IV

SUSTANCIA DEL PRIVILEGIO

La sustancia del privilegio inmaculista es la santificación de María en el primer instante de su ser personal. Esta santifica-

(28) Cf. DENZINGER, 355.

(29) «*Oportet ponere quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturae*» (In IV Sent. dist. 43, q. 1, a. 4, ad 3m).

ción implica carencia de pecado y, por lo tanto, exención de la culpa que entonces se contrae, que es la original.

Hay dos fórmulas para expresar este dogma: una positiva y otra negativa. Las dos se utilizan en los documentos eclesiásticos y en la liturgia; unas veces aisladas, bien entendido que cada una de por sí implica la otra. Otras, conjuntas, como sucede en la Bula «*Ineffabilis Deus*». Estas fórmulas vienen a ser «santificación de María en el primer momento de su ser personal» y «exención de todo pecado original». La de Alejandro VII dice así: «*Animam Beatae Mariae Virginis in sui creatione et in corpus infusione Spiritus Sancti gratia donatam (elemento positivo) et a peccato originali praeservatam fuisse (elemento negativo)*». Y la de Pío IX, así: «*Singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio (parte positiva)... ab omni originalis culpa labe praeservata immunis (parte negativa)*».

La liturgia también expresa el misterio de las dos maneras. «*Tota pulchra es Maria (parte positiva, pues la expresión se refiere a la belleza sobrenatural de la gracia), et macula originalis non est in te (parte negativa o inmunidad de pecado)*».

Las dos afirmaciones son dogmáticas, como acabamos de ver; las dos están contenidas en la fórmula definitoria de Pío IX. Y probamos a su tiempo que la parte positiva es razón y causa de la negativa. Si María no tuvo pecado original fué porque poseyó una gracia que lo impedía. Hemos recordado más arriba que en la economía divina histórica no hay inmunidad de pecado sin infusión de gracia. Pudo darse tal coyuntura; puede darse también hoy. No implica ninguna contradicción la existencia de una criatura que no tenga gracia sobrenatural ni pecado, y que viva en estado de perfección natural. Sin embargo, el estado de perfección natural no es histórico. En la historia no han existido más que tres estados, y los tres sobrenaturales: el de justicia original, el de naturaleza caída y el de naturaleza reparada. En el primero había gracia santificante; dirán unos que como elemento formal de la justicia primitiva, otros no le asignarán papel de forma, pero cierto que en aquel estado había gracia divina. La naturaleza caída no perdió la ordenación al fin sobrenatural, recibida cuando fué creada en gracia, aunque carecía de la posibilidad de alcanzarlo. Para obtener de nuevo esta posibilidad aparece Cristo en la mente divina, y desde la promesa del Redentor el hombre vive

ya en estado de naturaleza reparada. Todos los estados históricos son sobrenaturales; incluso el segundo, que era sobrenatural por el destino, aunque no lo fuera por las posibilidades de llegar a él. Ahora bien, en el orden sobrenatural no hay carencia de pecado o amistad de Dios sin gracia santificante. Por eso la inmunidad de pecado en María no se podría explicar sin la infusión de esta gracia.

Hemos dicho que las dos partes, negativa y positiva, son dogmáticas. Pero no son las explicaciones que se dan. Desentrañaremos el contenido de las dos fórmulas, bien entendido que no todo lo que vamos a decir tiene valor de dogma; el lector apreciará por sí mismo que muchas cosas serán sólo teología.

PARTE NEGATIVA

La fórmula dogmática dice que fué preservada inmune «ab omni originalis culpae labe». ¿Qué alcance doctrinal tiene la expresión? Para verlo conviene recordar que la teología nos habla de tres cosas referentes al pecado original y que este puede considerarse en tres fases: una previa, que es el *debitum peccati*; otra formal, que es precisamente en la que consiste, y es el *peccatum*; y la tercera subsiguiente, que se llama *fomes peccati*. El primero no es mancha ni pecado, aunque conduzca a él; el segundo es el pecado o la mancha; el tercero es efecto del segundo. ¿Qué alcance tiene la expresión ponderativa de la fórmula dogmática «ab omni originalis culpae labe»? ¿Se trata de la exclusión o de la inmunidad del pecado en sus tres fases?

1) *No hubo inmunidad de débito*.—No vamos a hacer un estudio especial del débito, primero porque su importancia viene de la conexión que tiene con la redención preservativa de María. Lo que interesa es salvar la verdad de que María fué redimida; si el débito interesa mucho es porque sin él no se explica esta redención. Por lo tanto, lo importante es hablar de la redención preservativa de la Virgen, y del débito como medio para explicarla. Y segundo, porque en esta misma publicación hay un estudio dedicado expresamente al estudio de las dos cosas.

Nosotros hablaremos de él muy poco. Sólo haremos algunas reflexiones para que nuestro estudio sobre el contenido doc-

trinal de la parte negativa del misterio no quede incompleto.

El asunto del débito puede decirse que es uno de los que han tenido fortuna en teología. Se explica con matices muy diversos, pero esto no es peculiar de este problema. Diríamos que es inherente a casi todos los problemas teológicos. Por eso es extraña la insistencia con que lo minusvalora algún autor moderno, recordando, entre otras cosas, la pluralidad de explicaciones que el débito encuentra en los teólogos (30). Repetimos que es un problema afortunado, ya que los teólogos lo admiten con una casi unanimidad notable. Hay excepciones, pero son contadas, en el concierto general y numerosísimo de la teología. Aunque, expuestas ellas solas, puedan aparecer numerosas, e impresionar (31), la realidad es muy otra. Los negadores del débito son contadísimos. Lo admiten los teólogos de todas las escuelas: escotistas, tomistas, suarecianos. Y los que no pertenecen a ninguna. Esto es ya un dato positivo que debe dictar moderación a los innovadores.

Moderación que no siempre se da. Y así, por ejemplo, en la actual contienda sobre el asunto se ha escrito que admitir el débito es colocarse en contradicción formal con la definición dogmática y convertir en vana la teología mariana. Con lo que resulta: Primero, que toda la teología pasada y presente en torno a la Virgen, que es muchísima, es nada; ha sido nada hasta el presente en que se nos propone la negación del débito como la solución de todo problema mariológico; y segundo, que todos los teólogos, salvo escasísimos, que podrían contarse con los dedos de la mano, que han escrito sobre el débito des-

(30) Nos referimos concretamente a los estudios publicados por el PADRE JUAN FRANCISCO BONNEFOY en los números citados de «Verdad y Vida» y de «Ephemerides Mariologicae».

(31) No hace falta insistir en esto. No faltan, incluso, confesiones de parte, ya que incluso los negadores del débito confiesan que luchan contra corriente. Sin embargo no les han faltado predecesores en su negación, y a éstos nos referimos en el texto cuando decimos que pueden parecer más de los que son. No son todos los que en los recientes escritos nos proponen como opuestos; muchos son defensores del débito remoto. Comparados con los defensores del débito próximo y personal pueden aparecer como negadores del débito; pero no lo son, son negadores sólo del personal. Y contarlos, por lo tanto, entre quienes lo niegan en absoluto no es correcto. A pesar de todo aún puede impresionar el catálogo de negadores absolutos, silenciando u ocultando el de sus defensores. Son muchos diez, pero en realidad son nada donde hay diez mil. Los cálculos y los recuentos no siempre son tan objetivos como parecen; y con frecuencia están hechos *con habilidad* que impresiona a incautos.

pués de la Bula dogmática están incursos en herejía. ¡Ne quid nimis! Cuando el entusiasmo se desboca, cuando se plusvalora lo propio y singular hasta extremos tan extremos y se minusvalora lo ajeno y general en términos tan poco ponderados, sobra cualquier juicio calificativo.

A los que admiten el débito, que son casi la totalidad de los teólogos de todas las escuelas, se aplican estas palabras: «Puede uno multiplicar las sutilezas cuanto quiera, pues no se lo prohíbe nadie; pero cabe asegurar que, mientras se afirma que María «hubo de contraer el pecado original», se dice *de modo equivalente* (32) que Ella incurrió en esta sanción y fué sometida, por lo mismo, al pecado, *en contradicción formal* (33) con el documento dogmático según el cual María «no fué jamás sometida al pecado original, sino absolutamente (o totalmente: *omnino*) preservada de la mancha de origen» (34). Y a casi todos los teólogos van dirigidas también las siguientes, pues casi todos profesan la doctrina del débito: «Candide fatemur doctrinam de debito originalis peccati totum de B. M. Virgine ordinem singularem miserabiliter vacuum reddere... Hoc enim debitum totum pervertit ordinem singularem prouti de facto revelatum invenimus in dogmate de Immaculato Conceptu» (35). Gracias a Dios sabemos todos que la doctrina del débito no sólo no es opuesta a la definición dogmática, sino que es el único medio viable para explicarla, como puede ver el lector en el trabajo que en esta publicación se dedica al asunto; y que el orden especial al que la Santísima Virgen pertenece y por el que se explican sus prerrogativas no depende de si tuvo o no tuvo débito, cosa totalmente inocua, sino de si fué o no fué Madre del Dios redentor. La maternidad divina, tal como en concreto tuvo lugar, o sea, la maternidad divino-corredentora, es la fuente de todo cuanto en María hay.

La Bula dogmática «Ineffabilis Deus» no habla una vez siquiera del débito de pecado, ni para afirmarlo ni para negarlo. La doctrina que en ella se expone, y aún la que se define, ¿tiene con dicho débito alguna relación? ¿Es doctrina incompatible con él, es doctrina compatible, o más aún, es doctrina que

(32) El subrayado es nuestro.

(33) También aquí el subrayado es nuestro.

(34) BONNEFOY en «Verdad y Vida», Enero-Junio 1954, pág. 166.

(35) J. M. ALONSO en «Ephemerides Mariologicae» 1954, 2-3, pág. 240.

lo supone y lo postula? Vamos a ver, primero, que en la Bula *cabe holgadamente*, y segundo, que *lo supone* o lo pide, como elemento sin el que no encuentra explicación cabal lo que en ella se enseña.

Cabe holgadamente. Si buscamos el sujeto de la definición nos encontramos con que es la persona de María. No se define un privilegio de la acción de sus padres ni tampoco del cuerpo por ellos engendrado, ni del alma infundida en él. No se trata de un privilegio aparecido en la concepción activa, ni en la pasiva del cuerpo o del alma; es un privilegio de la persona. El débito de pecar puede manifestarse en muchas cosas, todas ellas anteriores a la persona: en la procedencia de Adán caído, en la procedencia por vía de generación normal, en el cuerpo infectado con la «*intentio peccati*», en la misma naturaleza ya acabada mediante la infusión del alma. Vimos que el sujeto del privilegio no era nada de esto. En todo esto, por lo tanto, cabe holgadamente el débito.

Y la sustancia del privilegio es la exención *del pecado*. El pecado está en la persona; lo que hay antes de ella es preparación para él. La Bula habla de una exención en el sujeto que lo poseería, que es la persona. No habla de una exención de los preparativos para el pecado, en los sujetos que pueden tener tales preparativos, que son los señalados anteriormente. Es más, en todos debía existir la preparación o la «*intentio peccati*» desde el momento que se necesita una gracia que evite lo que va a venir. Si no ha de venir, si no hay preparación, la preservación por vía de gracia no tiene sentido.

La apelación a las expresiones ponderativas de la Bula, en las que se ha querido ver una exclusión del débito, no lo excluyen. Para verlo excluido en ellas hacen falta una transposición de sujeto y un equívoco teológico. Hace falta atribuir al débito lo que se afirma del pecado, y pensar que el débito es una imperfección moral.

En la Bula abundan expresiones como éstas: «*María nunca estuvo sujeta al pecado original*»; «*estuvo plenamente inmune de la culpa original*»; «*labis omnis prorsus nescia*»; «*ab omni labe praeservata immunis*», etc. En estas expresiones ponderativas se ha querido ver una exclusión no sólo de la culpa, sino también de su preparación. Pero en realidad son expresiones

que tienen *un término claro* de referencia, el pecado; y solamente el pecado. No tuvo nada de lo que tiene asomo de pecado, de imperfección, de mancha. Pero de lo que no es nada de esto, aunque sea preparación, no se dice que quedó inmune. Más bien se dice que fué preservada del pecado por gracia especial y por redención. A él, pues, iría la Virgen; aunque no llegó.

También se apela a las repetidas expresiones referentes a la santidad, a la limpieza, a la perfección de María. Pero no se tiene debidamente en cuenta que el débito de pecado no es obstáculo para nada de esto, porque no tiene el menor asomo de impureza ni de imperfección moral; en esto están de acuerdo los mariólogos, cuando dicen que María lo poseyó. El débito no es mancha, sino peligro de ella; y puede estar en peligro de mancharse quien está totalmente limpio e inmaculado. María tuvo peligro, pero no cayó. Ahí está el privilegio de la redención preservativa.

Permítasenos otra reflexión, y es que quienes niegan la existencia del débito en María parten de una posición de escuela, y no total sino mutilada. Parten de la posición escotista de una predestinación de Cristo y de María anterior a la caída y, por lo tanto, de una santificación de ésta independiente del pecado y de la redención. Ni Escoto ni la inmensa mayoría de sus discípulos excluyen a María del decreto de la redención que, dicen, siguió al anterior; para lo cual la incluyen, como es natural, en la humanidad procedente de Adán caído. Gracias a esto la benemérita escuela franciscana hizo que la Inmaculada, tan entrañablemente defendida por ella, llegara a buen puerto. Una inmaculada sin redención no era viable. Pues bien, los negadores del débito parten de una posición escotista truncada y, por lo tanto, deformada; de la predestinación de María anterior a la caída de Adán y sin relación con ésta. Por lo tanto, parten de una María independiente de Adán. No es hora de valorar más o menos las posiciones de escuela, pero sí de decir que la doctrina que parte de una posición de escuela, y por lo tanto discutible, discutida, y que nunca llegará a convencer a los opositores, pues tal es la suerte de las doctrinas de este tipo; más aún, que parte de una posición de escuela truncada y deformada, y por esto aceptada por un número exiguo de

seguidores de la misma; una doctrina que parte de una posición con base tan poco firme, se propone nada menos que como de fe, ya que quienes la niegan, se dice, están en oposición formal con la definición dogmática; y se nos presenta, además, como piedra de toque que declarará la legitimidad o la ilegitimidad de toda una mariología. En otros términos, lo que ocupa el ínfimo lugar en la escala de las notas teológicas, que es lo que se discute como de escuela, es elevado por unos a la categoría de dogma, y por otros a la de criterio primero en la solución de las doctrinas mariológicas (36). No se trata ya de subir un poco a hurtadillas al escalón inmediato y decir, por ejemplo, que lo que proponen es doctrina cierta, en vez de probable. Es que se afirma con un optimismo que no tiene fin, que quien no la acepte se opone formalmente a los que está definido y echa por tierra toda la teología mariana.

Hemos visto hasta ahora que el débito cabe holgadamente en la Bula. Pero afirmamos más arriba que, además, lo supone y lo pide. Vamos a verlo. La Bula afirma que María fué redimida de una manera *más sublime* que nosotros: «Ob praevisso Christi Domini Redemptoris mérita nunquam originali subiacuisse peccato, sed praeservatam omnino fuisse ab originis labe, et idcirco *sublimiori modo* redempta» (37). ¿Qué sentido tiene esta redención *más sublime*? Sin entrar en pormenores, que reservamos para más adelante, y que con más amplitud se encontrarán en el trabajo que el P. Llamera publica en esta misma revista, nos limitaremos a decir lo siguiente:

(36) Así, por ejemplo, los autores citados en las notas 34 y 35. Para el primero, negar el débito es colocarse en *oposición formal* a una doctrina definida, lo que equivale a decir que es herejía. El segundo parte, en su exposición, de que María fué predestinada junto con Cristo antes e independientemente de la caída de Adán; y que luego no fué incluida tampoco en ésta. Lo primero es *parte* de una posición de escuela. Pero unido a lo segundo ya no lo es; más bien diríamos que es posición opuesta a la tradición teológica común. La escuela escotista defiende la predestinación primera; pero añade que María estuvo incluida en Adán caído y necesitó redención. Pues bien, lo que ha enseñado la teología hasta hoy resulta que es «la perversión de todo el orden singular al que María pertenece», orden al que «se ha convertido en miserablemente vacío». Para no incurrir en tales extremos se precisa revisar los criterios mariológicos en el sentido del autor que tan conminatoriamente juzga todo el pasado.

(37) Bula «Ineffabilis Deus», parag. *Omnes autem norunt*.

La Bula no habla de una predestinación de María anterior a la caída de Adán, sino que *la hace depender precisamente de esta caída*. No es otro el contenido de su prólogo. En consecuencia esta redención más sublime no es una redención que consistiría en quitarle la pecabilidad que de hecho tiene toda criatura por el mero hecho de serlo. Es una redención que consiste en precaverla de la pecabilidad *concreta que tienen los hijos de Adán* por estar incursos en su caída y proceder de él. La misma fórmula de la definición lo especifica. No es que la Virgen fuera preservada inmune de un pecado posible, que puede tener cualquier criatura, sino del pecado concreto, original, que es el que viene de Adán, el que Adán transmite a sus descendientes, incluidos en la caída que él sufrió. Ahora bien, la redención preventiva de esta caída no tiene sentido más que en el que está incluido de alguna manera (no interesa ahora determinar cuál) en la capitalidad de Adán. Decir, por ejemplo, que los ángeles fueron redimidos preservativamente *del pecado original*, que es precisamente el que tienen los incluidos en la capitalidad de Adán caído, no tiene sentido, ya que ellos no tenían tal inclusión. Sí tendría sentido decir que los redimió preventivamente haciendo que no pecaran teniendo posibilidad de pecar, o dándoles una gracia que les hiciera impecables, a pesar de ser pecables por naturaleza. Pero insistimos en que no se trata de una gracia que preserva de pecar, sino de la que preserva *de tener tal pecado*, el original, el de Adán, que llega sólo y exclusivamente a los hijos incluidos en su caída, y no a los demás.

Si, pues, María fué redimida preservativamente *de este pecado*, es que estaba incluida en la caída. No es otra cosa en sustancia el débito.

Es tan cierto que el débito está íntimamente conexo con la redención preservativa, que quienes hoy lo niegan tienen que refugiarse en una de estas dos soluciones: o negarla o decir que es un misterio. Ninguna de las dos es viable, como vamos a decir. Y se llega a ellas por negar un débito que no empaña la hermosura moral de María y, que sin embargo, explica perfectamente su venida de Adán y su redención preveniente por los méritos del Hijo redentor.

Se dice que la redención preveniente es un misterio (38). A nadie extraña que en teología haya misterios. Pero esto no justifica *que nosotros los pongamos*. Esta redención no es un misterio; es una redención que se explica con toda naturalidad si existe el débito de pecar. Se trabaja para quitarlo, y al quitarlo se crea un conflicto teológico. Y ¡si en quitarlo fuera algo! Pero es que no va nada, no se gana nada. Porque, digámoslo una vez, la perfección de María no pierde nada con él, ya que no es imperfección moral. Bien está apelar al misterio cuando la oscuridad obedece a la sublimidad de lo revelado; pero no está bien apelar a él cuando la oscuridad obedece a las confusiones creadas por nosotros mismos. En el problema de la redención preservativa no encuentran misterio los numerosísimos teólogos que admitieron y admiten el débito. Hoy algunos lo niegan, y una vez negado no saben qué hacer de esta redención, que sin embargo, con buen sentido, se ven obligados a admitir, porque de ella habla la Bula en su exposición doctrinal y en la misma fórmula dogmática. Solución decir que es un misterio. Para este resultado mejor hubiera sido no negar una cosa que, sin empañar nada la perfección de la Virgen, resuelve el problema de la redención preservativa. No negándola se resuelve esta cuestión, se admite lo que ya es tradicional y no se crea ningún conflicto teológico.

La otra solución del conflicto que surge entre la negación del débito y la redención preservativa es negarla. Solución más grave, porque de esta redención, como acabamos de decir, habla la Bula en su parte doctrinal y en su parte definitoria. Queremos creer que no se han pensado suficientemente estas expresiones: «Precisamente porque es corredentora, no puede ser redimida» (39). «Pero si la redención ha de entenderse en función del pecado, desde que el *in quo omnes peccaverunt* de San Pablo ciertamente no ha de entenderse de María, tampoco habría dificultad en decir que la Virgen no fué redimida» (40).

(38) Cf. ALEJANDRO DE VILLALMONTE, «Verdad y Vida», Enero-Junio 1954, p. 98; PEDRO DE ALCANTARA, «Ephemerides Mariologicae» 1954, 2-3, p. 267; BERNARDO APERRIBAY, «Estudios Franciscanos», Enero-Agosto 1954, p. 97. El P. Aperribay no asegura que se trate de un misterio, pero sí dice que la negación del débito coloca en situación innegablemente difícil la redención de María.

(39) J. M. ALONSO, «Ephemerides Mariologicae» 1951, 2, p. 237.

(40) GARCIA GARCÉS, «Ephemerides Mariologicae» 1954, 2-3, p. 361.

Estos autores no niegan la redención, sino la redención referida al pecado o a lo que a este se refiere, como el débito. Por eso, más que negar la redención, niegan la *liberativa* y *preservativa*. La liberativa la negamos todos porque es de fe que no la tuvo, al no tener pecado del que librarla. Pero la preservativa sí se debe admitir. Los autores citados no la admiten: «Los famosos débitos y la misma idea de redención preservativa, introducidos imprudentemente en las luchas inmaculistas, como recurso para tapar la boca a los opositores» (41). «Vamos a conceder que en la Bula «*Ineffabilis*» la palabra *Redemptoris* se toma *formaliter* y aun *formalissime*. Pero distingamos en la redención, más que el aspecto *redentivo* y *preservativo*, de uso común, los aspectos *redentivo* y *elevador*. El primero es el efecto producido por Cristo en aquellos que cayeron en el pecado de origen; el segundo es el exclusivo de la Virgen. Este efecto en Ella afirmamos que lo produce Cristo en cuanto redentor, por más que en Ella no tenga ningún efecto *formaliter redemptivus*» (42).

En resumen, María no fué redimida con redención referida al pecado tenido o contraído. Tampoco con redención referida al pecado que debía contraer, redención llamada *preservativa*. Y así con redención *elevadora*, que consiste, no en ser redimida, sino en hacerla corredentora. Esto es lo que se afirma. Dejando a parte las afirmaciones primera y tercera, que son ciertas, paremos la atención en la segunda, que es la que ahora interesa. De ella afirman "*que no existe*", que ha sido una invención «introducida imprudentemente por los autores en las luchas inmaculistas a fin de tapar la boca a los opositores». La Bula habla de ésta en su parte expositiva y en su parte dogmática. ¿Estará la imprudencia en la Bula, o estará en quien imprudentemente emite el juicio transcrito? Pío IX habla de una redención de María referida no a su elevación, para ser corredentora, cosa que no entra dentro de la intención formal de la Bula que escribió, sino *al pecado* del que la previene. Y no a cualquier pecado posible, sino al de Adán, al original, que no podría contraer si no estuviera incluida en la caída. Y explica la «Redención más sublime», en el sentido de que fué reden-

(41) El mismo autor en la misma publicación y página.

(42) J. M. ALONSO, «*Ephemerides Mariologicae*» 1951, I, p. 226. Cf. lo que decimos en la nota 75.

ción *preservativa*, y no liberativa como la nuestra. «*Oh praevisa Christi Domini Redemptoris merita nunquam subjacuisse originali peccato, sed praeservalam omnino fuisse ab originis labe, et idcirco sublimiori modo redempta*». Compárense estas palabras con las anteriormente citadas y véase si podemos decir que se escribieron sin suficiente meditación.

Algo más hay que aclarar en las confusiones y cortinas de humo echadas sobre la redención de la Virgen, pero las reservamos para el apartado que más adelante dedicaremos al asunto. Lo dicho aquí lo estimábamos necesario para fundamentar la existencia del *debitum peccati originalis*, que es del que estamos tratando, y del que concluimos diciendo que no solamente no lo niega la Bula, sino que lo presupone.

2) *Fué preservada immune del pecado original*.—Tras el débito de pecado viene el pecado mismo. Y respecto a éste no cabe decir otra cosa sino que queda totalmente excluído en el misterio inmaculista. Las palabras de la definición son terminantes: «*Ab omni originalis culpae labe praeservata*». Este es el hecho y la doctrina de fe, que sin embargo no cierra el paso a ulteriores inquisiciones doctrinales. Como sucede con frecuencia, lo definitivo no es sólo punto de llegada o de descanso; es también punto de partida, de trabajo y de progreso.

¿De qué se excluye a María en el momento de ser santificada? Para contestar debidamente habría que determinar en qué consiste el pecado original. Y aquí empiezan ya las divergencias. Hay explicaciones del todo al margen de la ortodoxia; pero hay otras que la salvan con mayor o menor exactitud y justeza. La esencia del pecado de origen será para unos la privación de la justicia original, tomando ésta como hábito sobrenatural adecuadamente distinto de la gracia santificante; para otros, la privación de la gracia santificante, como parte formal, y de los dones de integridad, inmortalidad e inmunidad de dolor, como elemento material. Y, como María fué concebida sin pecado, debió tener todos estos bienes. Esto quiere decir que se santificó con ellos, y así, unos dirán que se santificó con la justicia original, y otros con la gracia santificante, distinta de dicha justicia, gracia a la que añaden el don de la integridad o de la carencia de concupiscencia. Nosotros creemos que nada de esto se puede decidir recurriendo a criterios

teológicos definitivos o a determinaciones inapelables de la Iglesia. Si se decide será recurriendo a criterios de escuela y, como tales, sujetos a apelación.

Pero, al margen de lo dicho, la Iglesia tiene sobre esta materia determinaciones que es preciso utilizar. El privilegio mariano definido se refiere a la totalidad del pecado original, es una exención *total* de este pecado. Subrayamos el término *total*. Ahora bien, la Iglesia, que ha definido esto, había declarado antes que lleva consigo el pecado del que María está totalmente exenta. Lo había declarado sin meterse a disquisiciones sobre materia y forma, sobre justicia original con gracia santificante como forma o con gracia santificante sin prerrogativas formales. Define que María no tiene nada de cuanto entra a formar parte del pecado de origen; enseña que el pecado de origen consta de determinados elementos, que enseguida especificaremos; podremos concluir, pues, con certeza de qué fué eximida en virtud del privilegio inmaculista.

El canon primero de la sesión quinta del Concilio de Trento explica en qué consistió el pecado de Adán; y el canon segundo de la misma sesión explica en qué consiste el que de él heredamos sus descendientes. Adán, por el pecado, perdió la justicia y la santidad; incurrió en la indignación divina y en la muerte, y se hizo esclavo del demonio (43). Y de sus descendientes define: «Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non ejus propagine asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus hominum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae, a. s.» (44).

En otros términos, el pecado original implica lo genérico de todo pecado, la muerte del alma, la enemistad con Dios, la pérdida de la santidad, y además la sujeción al dolor y a la muerte. La exención *total* de este pecado implicará, en consecuencia, la amistad con Dios, la posesión de la gracia y la exención de la

(43) Sess. V, can. 1. DENZ. 788.

(44) Can. 2. DENZ. 789.

necesidad de someterse al dolor y a la muerte como efectos anejos al propio pecado contraído (45).

Por todo ello creemos que lo firme en el privilegio que estamos estudiando es la exención de la enemistad de Dios; hablamos ahora solamente de lo firme en el aspecto negativo, pero no se olvide, pues lo hemos dicho ya varias veces, y lo explicaremos enseguida, que esta exención de la enemistad de Dios implica amistad positiva y sobrenatural, imposible de obtener sin la infusión de la gracia. A la carencia de enemistad acompañó la exención del dolor y de la muerte, en cuanto éstos son anejos inseparables del pecado contraído. Por lo demás, la Virgen tuvo de hecho estas dos cosas, si bien no las tuvo por tener pecado original, sino por otros capítulos que acabamos de recordar en nota.

3) *También fué preservada inmune del fómite de pecado.*—

Por último está el fómite de pecado. Hemos afirmado que el privilegio inmaculado no excluye el débito; antes bien, tal como se ha definido, o sea, por vía de redención preservativa, lo incluye; que excluye totalmente el pecado. ¿Qué hace con el fómite? Este es la habilidad que hay en la parte inferior del hombre para moverse sin obedecer a la razón recta. Esta habilidad no es pecado, aunque sí consecuencia de él y principio de

(45) El hecho de que la exención *total* de pecado implique la exención del dolor y de la muerte «como efectos anejos a él» no quiere decir que no se den uno y otra como «debitum naturae» o como «cosa natural» rehabilitada por el pecado de Adán. Cuando Adán pecó desapareció la justicia original; y por lo tanto desaparecieron la inmortalidad y la impasibilidad, que formaban parte del estado de tal justicia. La naturaleza humana quedó sin estos dones, y así la transmite. Es cierto que en cada uno de nosotros la muerte obedece al pecado original contraído, *del que es sanción*. De donde se sigue que la muerte de María no tuvo en Ella carácter penal, pues no tuvo pecado. Esto, sin embargo, no es obstáculo para que muriera por el «debitum naturae», o por la cualidad natural, mortal, rehabilitada por Adán para todos sus descendientes desde el momento en que perdió para ellos los dones del estado primitivo. Por esto creemos que no se alegan bien la autoridad del Arausicano y la de algunos textos de Santo Tomás cuando, en la actual disputa sobre las razones que explican la muerte de la Virgen, quieren algunos teólogos decidir con ellas la cuestión. Son autoridades que valdrían para negar que murió por el pecado, caso de que se considerara la muerte sólo *como pena*. María no pecó, y por lo tanto no tiene el estipendio del pecado. Pero se puede considerar también como «debitum naturae». María recibió la naturaleza sin el don de la inmortalidad pues sin él la dejó Adán. Y murió en virtud de la ley natural. Esta ley, sin embargo, fué rehabilitada por el pecado del primer padre; de ahí que la muerte de la Virgen tenga alguna conexión con el pecado original originante.

pecados subsiguientes. Según el parecer autorizado de los teólogos esta concupiscencia es la parte material del pecado de origen, al que asignan como forma la carencia de gracia santificante. Ahora bien, la remisión del pecado original *en nosotros* comporta la desaparición de su forma o la carencia de gracia, pero no la desaparición de su materia. Esta queda, no ya como parte material de un pecado que no existe, sino como fómite o principio o inclinación a cometer otros.

El hecho de que en la definición se hable de una exención *total* de pecado implica, no sólo la exención de la enemistad habida por la carencia de gracia y, por lo tanto, la posesión de ésta, sino también la exención de la concupiscencia, que forma parte de la culpa de origen. Por eso pensamos que no es sostenible en teología hoy afirmar que la Virgen la tuvo, o lo que es lo mismo, que tuvo lo que hoy llamamos fómite.

La «*habilitas ad inobediendum rationi*», que en el estado habitual de pecado original constituye parte del mismo, y que una vez perdonado permanece llamándose fómite, no tiene nada que ver con María. Es un asunto que ni siquiera se debe proponer. No es serio proponer la existencia de un efecto cuando se empieza por negar la existencia *total* de su causa. Y el fómite, en cuanto tal, en cuanto es principio de pecados subsiguientes es un efecto o un residuo de algo que en María se niega totalmente. No pudo dejar en ella el pecado ningún residuo cuando se empieza por decir que no tuvo *nada* de él. Tuvo el débito; pero la redención la preservó de todo aquello a lo que iba dirigida; y la gracia que en aquel momento recibió la santificó de tal suerte que el pecado en ella se hizo imposible.

En conclusión, la perfección negativa inicial de María, expresada en la fórmula «*ab omni originalis culpae labe praeservata immunis*», o lo que es lo mismo, el término *in-maculada*, no implica exención de débito, ya que éste no tiene razón de mácula, sino sólo de peligrosidad; y en cambio es exigido por la redención preservativa, como hemos expuesto más arriba. Sí exige, con exigencia formal, la inmunidad del pecado de origen. Y exige, con exigencia implícita, la carencia de concupiscencia hábil o inclinada a desobedecer a la razón.

PARTE POSITIVA

Lo que el privilegio supone frente al mal del que previene es consecuencia de lo que supone frente al bien, del que provee. Empezamos a hablar de la santidad o de la gracia inicial de María. No sólo es *in-maculada* o carente de mácula ; es también *toda-hermosa* o poseedora de los mayores y máspreciados dones sobrenaturales. La Virgen fué ya en el primer instante de su concepción lo que años más tarde escribiría San Pablo que es la Iglesia, a la que Cristo quiso «non habentem maculam, neque rugam, aut aliquid hujusmodi» (46). Pero no la quiso sólo con estas perfecciones negativas. Más bien éstas son consecuencia de las positivas con que la adornó. «Christus dilexit Ecclesiam et seipsum tradidit pro ea ut illam sanctificaret..., ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam..., ut esset sancta» (47).

Lo mismo hizo con María : la quiso sin mancha y sin arruga. Pero no era esto sólo su aspiración. Era verla hermosa, santa, perfecta ; complacerse en ella. Y para esto era preciso infundirle la gracia.

No escapa este detalle positivo a la fórmula de la definición, en la que ya hemos visto tan claramente señalado lo negativo con las palabras «ab omni originalis culpae labe praeservata immunis». En efecto, si quedó inmune de todo pecado fué «singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris generis humani».

Estas palabras necesitan explicación larga, pues hay mucho encerrado en ellas. Para proceder con orden hablaremos de los cinco puntos siguientes : 1) Existencia de la gracia santificante inicial en María ; 2) grado que alcanzó ya en el primer momento ; 3) especie a la que pertenecía ; 4) valor de la acción santificadora de Cristo en orden a su madre ; 5) el modo preservativo y redentor con que Cristo la santificó.

1) *Existencia de la gracia santificante inicial en María.*— Antes de nada, y para evitar equívocos, la palabra *inicial* aquí no se refiere a la gracia, cual si se buscara para la Virgen una gracia elemental o embrionaria, sino a Ella misma. Se busca una gracia no elemental, sino muy grande, como diremos al

(46) Ad Ephes. V, 27.

(47) Id. V, 25-27.

estudiar los puntos segundo y tercero, para atribuirle a María en el momento inicial de su existencia.

La palabra gracia tiene muchos sentidos. Santo Tomás nos recuerda tres cuando empieza a estudiar la naturaleza de este don divino (48). Gracia es una benevolencia o un amor, y así suele decirse que un soldado tiene la gracia de su jefe cuando éste es benevolente para él. Es también un don concedido gratuitamente, y así se dice que quien nos da lo que no merecemos nos hace una gracia. Y es, por último, el agradecimiento por lo que se recibe gratuitamente, y así solemos hablar de ordinario de acción de gracias. Con frecuencia estos tres sentidos se dan cita en torno a uno. Y así, el amor o la benevolencia mueve a dar un don, cuya recepción gratuita mueve al agradecimiento. Tal sucede con la gracia divina. Dios nos la da gratuitamente; es, pues, una gracia o un don. Nos hace gratos o graciosos a El. Y por tal don le debemos gracias.

Pero también puede suceder que no vayan juntos. Así, por ejemplo, hay dones o gracias de Dios que no gratifican o no hacen gratos o no hacen santos a quienes las reciben; hay gracias que no son santificantes. Y se plantea la primera cuestión: ¿El privilegio y la gracia singular donada a María en el primer instante de su ser, en virtud de la cual quedó inmune de todo pecado, fué una gracia positivamente santificante? ¿O fué una gracia o don gratuito que se limitó a impedir el mal que debía venir, sin dar ningún bien sobrenatural? En esta suposición se trataría de una verdadera y auténtica gracia en el sentido de donación de cosa gratuita, pues gratuitamente se concedería a María la indicada inmunidad; pero no sería gracia en el sentido de que la hiciera grata a Dios.

La respuesta es que se trata de una gracia formalmente santificante. La gracia que se le concedió en el primer momento no fué sólo el don gratuito de ser concebida sin la mancha del pecado que debía contraer, o de ser inmaculada; fué también, y sobre todo, el don gratuito de santificarla, de hacerla grata a Dios, de sobrenaturalizarla y divinizarla. Estaría equivocado quien pensara que fué concebida sin pecado, y que luego fué santificada. Como explicamos ya, y recordaremos de nuevo más

(48) Sum. Teol. I-II, q. 110, a. 1.

adelante, no hay en la economía actual otro medio de carecer de pecado que la infusión de esta gracia.

Los motivos que inducen a pensar que la gracia concedida a María al ser concebida la santificó, son muchos. El contenido doctrinal de la Bula «Ineffabilis Deus», la tradición en ella recordada, la misma fórmula dogmática, el concepto teológico de justificación. En todos estos detalles aparecen razones que justifican el pensar que la gracia de la inmunidad fué gracia santificadora. Vamos a detenernos con cada uno de ellos en particular.

Y, en primer término, el contenido doctrinal de la Bula. Lo que la Bula dice no tendría sentido si se hiciera abstracción de la gracia santificante de la Virgen. Son muchísimos los detalles en que fundamos esta persuasión. He aquí algunos: Dice Pío IX que María recibió una redención *más sublime* que la de los demás hombres. «Nunquam subjacuisse peccato, sed praeservatam omnino fuisse ab originis labe, atque idcirco sublimiori modo redempta» (49). Ahora bien, la redención ordinaria, de la que nos beneficiamos nosotros, no sólo implica la liberación de los pecados, sino, además, la infusión de la gracia santificante, sin la que aquéllos no desaparecerían. ¿Cómo iba a ser más sublime la redención de María si se limitara a eximirla del pecado y no la santificara?

Aparece, además en la Bula indisolublemente unida a Cristo en el triunfo sobre el mal, al que tiene declaradas enemistades eternas y del que obtiene triunfo *plenísimo*. «Arcitissimo et indissolubili vinculo cum Eo conjuncta, una cum Illo et per Illum sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens, ac de ipso plenissime triumphans illius caput immaculato pede contrivit» (50). Todo esto sería inexplicable sin la santidad positiva y con la sola carencia de pecado. Primero, porque así no se daría este vínculo estrecho e indisoluble con Cristo. Y segundo, porque así no se darían enemistades y triunfos completos. El demonio arrancó del hombre la gracia que le santificaba; el triunfo completo implica la introducción de la misma, y no sólo la remisión del pecado. La Bula dice que María triunfó de él plenamente al ser inmaculada, o al no tener pecado; su triunfo

(49) Bula «Ineffabilis Deus», parag. *Omnes autem norunt.*

(50) «Ineffabilis Deus», parag. *Equidem Patres.*

completo implica por lo tanto la infusión de una gracia que debía santificarla.

Por último hay afirmaciones como éstas: «tuvo abundancia de todos los carismas celestes», «le fué donada una gracia con la que siempre vivió en sociedad con Dios (*cum Deo conversata*)», etc. Todo ello quiere decir que los dones que Dios le dió cuando la hizo inmaculada la santificaron, porque tener los carismas del cielo y carecer del mayor, que es el santificador, es no tener nada. Si tengo todo y no tengo caridad, nos dirá San Pablo, «*nihil sum... nihil prodest*» (51). ¿De qué le aprovecharían todos los carismas, si le faltaba éste? Y la sociedad con Dios, a la que asimismo se alude, no se explica sin la gracia, que «nos hace participantes» de El y sin «la caridad difundida en nuestros corazones», según expresiones del Espíritu Santo.

En su lugar se aprecia lo mismo viendo las enseñanzas tradicionales de los Pontífices y de los teólogos. No vamos a multiplicar las citas. Recordaremos sólo la muy repetida de Alejandro VII, cuya autoridad en la historia de las luchas inmaculistas es excepcional, y la de Santo Tomás, uno de los grandes Doctores que no defendió el privilegio mariano. Escribe Alejandro VII en la Bula «*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*», refiriéndose a los decretos y a las Constituciones de sus Predecesores «*edita in favorem sententiae asserentis animam Beatae Mariae Virginis in sui creatione et in corporis infusione Spiritu Sancti gratia donatam...*» Santo Tomás, por su parte, resuelve negativamente el problema de la exención del pecado original, entre otros motivos porque esta exención supondría la infusión de la gracia santificante, de la que no es sujeto apto el cuerpo de María antes de la animación. «*Culpa autem non potest mundari nisi per gratiam cujus subjectum est sola creatura rationalis. Et ideo ante infusionem animae rationalis Beata Virgo sanctificata non fuit*» (52). Tanto Alejandro VII como el Angélico dan testimonio de la convicción común de que la inmunidad de pecado implica la infusión de la gracia santificante.

Y tal es la conclusión a la que se llega también examinando la misma fórmula dogmática. Dice así: «*Intuitu meritorum*

(51) I ad Cor. XIII, 1-3.

(52) Sum. Teol. III, q. 27, a. 2.

Christi Jesu Salvatoris generis humani fuit ab omni originalis culpae labe praeservata inmundis». El alcance de la expresión «intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris generis humani» es muy grande. Los méritos de Cristo Salvador son infinitos; nos mereció todo bien y toda gracia. Cuanto recibimos en plan santificador El lo mereció y de El viene; y viene de El y El mereció también lo que recibimos sin ser específicamente santificante. La gracia que nos santifica, y las gracias o beneficios o dones que Dios manda al mundo, obra de Cristo son. Pero ¿de qué clase es la gracia o el don que Cristo nos mereció *para redimirnos del pecado*, bien sea en plan liberativo o en plan preservativo? ¿Preserva y libera del pecado mediante un don gratuito no santificante? ¿O es necesario un don gratuito sobrenatural y santificador?

En otra providencia, o en una economía divina hipotética, cabría hablar de un don o una gracia que no santificara. El efecto resultante sería la carencia de pecado, concedida por gracia o gratuitamente, y la perfección natural que de esta carencia se seguiría. Pero Cristo no vino a establecer en el mundo un estado de perfección natural; vino a rehabilitar a la humanidad, capacitándola para llegar al Dios sobrenatural. El hombre fué creado con destino sobrenatural, destino que no perdió por el pecado, aunque sí quedó por él incapaz de conseguirlo. La obra del Redentor al hacer desaparecer la culpa, consiste en capacitar a los redimidos para la consecución de este destino y de este fin, fin que no se alcanza más que con la gracia santificadora. De ahí que, al redimir, o al hacer desaparecer la culpa, sea por liberación, como en nosotros, o por preservación, como en la Santísima Virgen, infunde la gracia que santifica.

Y por último, la doctrina teológica sobre la justificación ilustra cuanto venimos diciendo. María quedó justificada en el primer instante de su concepción. La exención de pecado hizo que no apareciera en ella la enemistad que la separaría de Dios, como nos separa a nosotros cuando somos concebidos. Dios la hizo justa ante El. Para comprenderlo tengamos en cuenta que la justificación es un fenómeno que se especifica por el fin, por la justicia o santidad recibida; pero que puede indistintamente partir de principios diversos. Por eso se puede hablar de dos justificaciones: una, que es el paso del estado de culpa al de gracia divina, y otra, que es el paso de la carencia de amistad

o de gracia a la posesión de la gracia y de la amistad. Nosotros nos justificamos del primer modo; la Virgen se justificó del segundo. No queremos decir con esto que primero viviera sin mancha y sin justicia, y que luego recibiera ésta. Recibió ésta en el primer momento de su ser; pero la recibió sin cambio o sin tránsito de lo opuesto o del pecado; sólo con paso de la carencia o del no tener justicia a tenerla. Paso dado en el mismo instante temporal que empezó a existir, pero en momento formal distinto. *In ordine causae materialis* la carencia de pecado precedió a la infusión de la gracia; pero esta infusión precedió a aquella carencia *in ordine causae formalis*.

Ahora bien, la justificación, mediante la cual el hombre se hace grato y amigo de Dios, es obra de la gracia santificante. Poco importa que sea una justificación a la que se llega partiendo del estado de injusticia o de pecado, o del estado de mera carencia de amistad sobrenatural. Lo que interesa, como hemos dicho hace un momento, es el término de llegada. La justificación en la providencia actual o cristiana es obra de la gracia sobrenatural. Por ello tienen aplicación a María las palabras del Concilio de Trento, introduciendo en ellas las variantes que el caso requiere: «Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis, per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus et ex inimico amicus» (53). Palabras que, traducidas al caso de la Santísima Virgen, dirían: «Justificatio non est sola peccati exemptio, sed et sanctificatio interioris hominis per susceptionem gratiae et donorum, unde B. Virgo facta est justa et amica Dei».

2) *Grado que alcanzó la gracia primitiva de María.*—La cuestión de la existencia de la gracia santificante que María recibió en el primer momento y por la que quedó inmune del pecado original es algo que pertenece ya al firme y pacífico dominio de la teología. ¿Qué pensar ahora del grado en que le fué concedida? ¿Hasta dónde llegó la santidad de la Santísima Virgen en el primer instante de su concepción? Si prestamos fe a manifestaciones de muchos escritores, fué una santidad superior a la de todos los santos en el momento cumbre

(53) Sess. VI, cap. 7. DENZ, 799.

de su santidad ; más aún, superó la de todos los santos y todos los fieles juntos. Las palabras del Salmo «Fundamenta ejus in montibus sanctis» han dado pie, utilizándolas en sentido acomodaticio, para una explicación favorecedora de esta sentencia. María en su inicio, cuando fué concebida, cuando se pusieron los fundamentos de su ser, ya fué colocada sobre los montes más santos y más altos ; su santidad inicial superó la santidad individual y conjunta de todos.

¿ Es cierto ? Tenemos dos criterios para determinarlo. Uno, la consideración de los efectos negativos producidos por esta gracia ; otro, la consideración de los fines para cuya consecución se concedió. El primer criterio nos llevará a la conclusión de que se trata de una gracia superior a la de los santos ; el segundo, a la de que esta superioridad no es sólo cuantitativa o material, sino también cualitativa o formal.

Hemos recordado muchas veces que la gracia inicial eximió a la Virgen del mal de culpa a la vez que la santificó. Esta exención puede darnos su medida. ¿ Qué nos dicen de esta medida los efectos negativos que sabemos produjo en María su gracia primitiva ? Fué una gracia que la previno del pecado original, por lo tanto superior a la de los santos, a quienes no previno, sino que liberó. Pío IX dice que la Virgen fué redimida «sublimiori modo» precisamente porque su gracia redentora *impidió* la caída. Su gracia impidió que en Ella hubiera pecado ; la nuestra no, se limita a quitar el que hemos contraído. Y una vez quitado, no nos deja en situación idéntica a la de María, pues la exención de que ésta fué objeto hizo que no tuviera *nada* de la culpa original. Dice la definición que fué preservada *totalmente*. Por ello dijimos más arriba que no careció de gracia ni tuvo concupiscencia o, lo que es lo mismo, no tuvo la que los teólogos llaman parte formal ni la llamada parte material del pecado de origen. Esta parte material no desaparece en nosotros cuando nos justificamos por el bautismo. Sin embargo desaparece el pecado original. Por lo que no se puede asegurar que quede *la materia* en cuanto *materia*. A la concupiscencia que permanece en los bautizados se le llama fómite de pecado o residuos del de origen. Este fómite o estos residuos explican las sucesivas caídas en que incurrimos. María no incurrió en ninguna, porque no tenía la inclinación maligna o la «habilitas ad inobediendum rationi» en la que aquél consiste. Pero no

termina todo aquí; aún cabe perilar más la perfección negativa de la Virgen. Sin fómite se puede pecar también. Adán no lo tenía cuando vivió en estado de justicia y santidad, y sin embargo pecó. Para poder pecar basta tener naturaleza defectible, y que la defectibilidad no se subsane con un don especial. María tuvo este don; el que recibió al ser concebida la confirmó en gracia, de tal suerte que ya desde entonces fué impecable de hecho y de derecho. Esta total inmunidad de pecado era exigida por la dignidad de madre divino-corredentora; dignidad que, según la Bula «Ineffabilis Deus», dictó precisamente el privilegio inmaculista. Puesto que la gracia inicial de la Virgen produjo en Ella efectos negativos que no ha producido la de ningún santo en este mundo, va que la preservó del pecado de origen y del fómite y la hizo impecable de derecho, lícito será concluir que fué superior a la de éstos en su grado más elevado de evolución. Los santos más santos no fueron impecables de derecho, como lo fué María. Tampoco carecieron de fómite, aunque lo tuvieran muy amortiguado. Y si su gracia fué mayor en el aspecto negativo también lo sería en el positivo o santificador, porque, repetimos una vez más, en la economía presente la exención de un mal, llámese pecado o fómite, o simple pecabilidad, no es simple exención; implica un don positivamente santificador. No es sólo una «exclusio mali»; es una «exclusio» producida por «inclusio boni».

Aparte este criterio negativo, que nos lleva a la conclusión de que la gracia inicial de María era mayor que la terminal de los santos, hay otros positivos, que vamos a señalar, aunque estemos persuadidos de que van más lejos de lo que aquí intentamos probar. Son los que nacen de la consideración del fin por el y para el que se le concedió la santidad en cuestión. Este fin fué prepararla para la divina maternidad. Veamos qué alcance tiene esto. Y para ello hará falta recordar que la gracia es un efecto del amor que Dios tiene a quien la concede, y que el amor que tuvo a la criatura que debía ser su madre no admite parangón.

Es cierto que la colación de la gracia es efecto del amor de Dios a quien la recibe: «Est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis, dice Santo Tomás; quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in crea-

tura. Voluntas autem hominis movetur ex bono praeexistente in rebus... Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum» (54). A María se le concedió la gracia inicial en atención a la maternidad de que en su día debía estar investida; y el amor de Dios a su madre natural parece propio que sea superior al que tiene a los hijos de adopción. Siendo la gracia efecto del amor de Dios, debemos concluir que la inicial de la Virgen supera a la terminal de los santos, pues Ella en su inicio era ya amada porque debía ser madre natural, y éstos en su fin fueron amados como hijos adoptivos.

Hemos insinuado que el proceso para probar la superioridad de la gracia inicial a base del criterio positivo que acabamos de señalar llega más lejos de lo que aquí se intenta. No concluye sólo afirmando una gracia cuantitativamente mayor, sino también una santidad mayor cualitativamente. María no sólo tuvo en su primera santificación más gracia que los santos; es que tuvo además una gracia de especie superior. Pero de esto vamos a hablar en el apartado siguiente.

3) *Especie a que pertenecía la gracia inicial.*—No toda gracia santificante es de la misma naturaleza. Creemos totalmente desplazada aquí la cuestión de si la diversidad es ontológica o es sólo moral. Son conocidas las opiniones que sobre este particular sostienen los teólogos, y particularmente los mariólogos; opiniones que repetidamente han aflorado en las sesiones de estudio de la Sociedad Mariológica. No vamos a entrar a discutir nada ni a exponer nada. Nos limitamos a constatar el hecho de la existencia de diversas especies de gracia santificante.

Y esto constatado, sale espontánea la pregunta ¿de qué clase fué la inicial de María? ¿Fué como la que recibimos nosotros, y con la que nos santificamos, aunque la recibiera en grado mayor? ¿O fué de otra especie distinta y superior?

Creemos que no se puede contestar pregunta tan compleja con una simple afirmación o una simple negación. Y que, como no recibió sólo una gracia santificante, sino varias, será necesario distinguir. Recibió una gracia de filiación divina idéntica a la nuestra, aunque más perfecta; otra *dispositive* maternal o de

(54) Sum. Teol. I-II, q. 110, 1.

maternidad divina, de especie distinta a la nuestra, por lo tanto ; y por último, otra *dispositive* corredentora o de maternidad espiritual, también de especie distinta a la nuestra, que es sólo de filiación (54 bis).

Recibió, en primer lugar, una gracia idéntica en especial a la nuestra, aunque mayor. La nuestra es gracia de filiación adoptiva, y María ya fué hecha hija de adopción en el primer instante en que fué concebida. La filiación adoptiva divina es diferente de la humana. En ésta no hay comunicación de la naturaleza del padre al hijo, sino sólo de su nombre y de los derechos al patrimonio. En la divina el hijo no recibe toda la naturaleza del padre, pero sí la participa, pues se le da la gracia, que es una participación de la divinidad (55) ; también recibe su nombre y los derechos al patrimonio o a la herencia. El hijo adoptivo de Dios tiene la gracia divina, y con ella, derechos al reino de los cielos. «Hoc autem plus habet adoptio divina quam humana, quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiae munus ad haereditatem coelestem percipiendam» (55 bis).

María, en el primer instante, fué hecha hija de Dios y tuvo, por lo tanto, derecho a la heredad de la gloria. No es difícil probarlo. La Bula dice, y en ello insistiremos más adelante, que fué redimida por su Hijo y que recibió la santidad inicial precisamente porque se beneficiaba «sublimiori modo» de la redención. Y no se limita a decirlo en su parte expositiva ; lo repite en la fórmula definitoria : «Intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris generis humani». El Salvador del género humano es el Redentor del mismo, según interpretación auténtica de la misma «Ineffabilis Deus», como veremos en textos que copiaremos luego. Ahora bien, la redención rehabilita a los hombres dándoles de nuevo la dignidad de hijos de Dios. Toda la obra redentora de Cristo se ordena a esto : a hacernos de nuevo hijos de Dios. San Pablo dice que su filiación natural es ejemplar de nuestra

(54 bis) Hablamos en el texto de tres gracias, pero no queremos decir con ello que la Santísima Virgen recibiera en el primer instante de su concepción *tres hábitos* santificantes distintos. Soslayamos aquí la cuestión de si se santificó con tres gracias ontológicamente distintas o distintas sólo moralmente ; y la de si tuvo tres hábitos o uno sólo con tres virtualidades.

(55) II Petri, I, 4.

(55 bis) Sum. Teol. III, q. 23, a. 1.

filiación adoptiva: «*Nam et quos praecivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui*» (56); y que si se encarnó, o si asumió naturaleza humana, o si se predestinó a la humanidad asumida a recibir la dignidad de hijo de Dios mediante la unión hipostática fué para darnos la gracia, gracia con la que se reproduce en nosotros, según nos ha dicho antes, la figura de su divina filiación. «*Qui praedestinatus est filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis... per quem accepimus gratiam*» (57). La humanidad de Cristo, predestinada y elevada a la dignidad de hijo natural de Dios mediante la unión personal con el Verbo, es ejemplar y causa de la filiación adoptiva que los hombres reciben con la gracia cristiana que los santifica.

Esta gracia les da derecho a la heredad de la gloria. Si somos hijos somos herederos, escribe el Apóstol: «*Quod si filius, et haeres*» (58); «*Si autem filii, et haeredes; haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi. Si autem compatimur, ut et conglorificemur*» (59). Por ser hijos somos herederos; por ser hijos, como Cristo, aunque no naturales, sino adoptivos, somos coherederos con El. Nuestra herencia es la glorificación. Y San Juan nos enseña lo mismo cuando dice que somos hijos, que aquí no hemos alcanzado aún lo que llegaremos a ser, pero que lo que tenemos, o la filiación de la que estamos en posesión, o la santidad que nos hace hijos de Dios, nos da esperanza y derecho a alcanzar lo que nos falta; y lo que nos falta, lo que alcanzaremos, aquello a lo que lo que ahora tenemos por ser hijos de Dios nos da derecho, es la visión de la gloria. «*Nunc filii Dei sumus; et nondum apparuit quid erimus. Scimus quoniam cum apparuerit similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est. Et omnis qui habet hanc spem sanctificat se*» (60).

María, redimida por Cristo «sublimiori modo», recibe más abundantemente su gracia, que es gracia de filiación. Es por ello hija adoptiva de Dios; la hija adoptiva más perfecta que Dios tiene. Y con esta gracia de filiación tiene, por lo tanto, derecho a una mayor bienaventuranza. En su aspecto negativo la recibió plenísima en su concepción, pues ya entonces quedó

(56) Ad Rom. VIII, 29.

(57) Id. I, 4-5.

(58) Ad Gal. IV, 7.

(59) Ad Rom. VIII, 17.

(60) I Joan. III, 2-3.

totalmente limpia. Y la recibió plenísima en su aspecto positivo, aunque esta plenitud relativa estuviera sujeta a sucesivos aumentos, pues es enseñanza común de la teología que aumentó durante toda su vida y creció en santidad a medida que crecía en méritos (61).

Pero además de esta gracia, idéntica en especie a la nuestra, si bien recibida en grado mayor, tuvo dos gracias más, de especie distinta y superior: la de la maternidad divina y la de la maternidad espiritual. A diferencia de la filiación adoptiva, que destina a María al misterio de la glorificación o de la visión beatífica, éstas la destinaban a los misterios de la unión hipostática y de la redención. Con una queda incardinada intrínsecamente al orden hipostático, como elemento necesario e imprescindible del mismo; con otra, al orden soteriológico, como elemento imprescindible también. Damos a estas afirmaciones un sentido *de hecho*, y nos referimos con ellas sólo a lo positivamente determinado por Dios en la actual providencia. Pues en absoluto pudieron realizarse sin María los dos misterios. El Verbo pudo hacerse carne y nos pudo redimir sin la madre que eligió.

María tuvo ya estas dos gracias en su primera santificación, aunque no formal sino virtualmente. No las tuvo en sí mismas, pero las tuvo en sus disposiciones previas y suficientes. ¿Porqué, sino, se le concedió el privilegio de que estamos hablando? Lo dicen claramente Pío IX en la Bula de la definición, Pío X en la de la conmemoración del quincuagésimo aniversario y Pío XII en la del centenario. La «Ineffabilis Deus», la «Ad diem illum» y la «Fulgens corona» hacen coro en la enseñanza de lo que acabamos de decir.

Pío IX escribe así, refiriéndose a las relaciones entre el privilegio o la gracia inicial de María y su divina maternidad:

(61) «La gracia produce dos efectos negativos: uno de carácter moral y otro de carácter físico; hace desaparecer la enemistad de Dios y conduce a la vida. Como el pecado produce otros dos: la enemistad divina y la muerte. En orden a hacer desaparecer el mal moral María tuvo ya en un principio toda la gracia, pues fué totalmente impecable. En orden a la inmunidad de la muerte, no. La alcanzó al resucitar. Y asimismo produce dos efectos positivos: la amistad divina o santificación y la vida física glorificada. La Santísima Virgen no tuvo la plenitud de ninguno de estos dos efectos en su primera santificación. Es doctrina común de los teólogos que su gracia santificante estuvo sujeta a evolución perfecta durante toda su vida. Y la glorificación corporal la obtuvo al resucitar.

«Non decebat ut illud vas electionis communibus lacesseretur injuriis, quoniam plurimum a caeteris differens, natura communica-
vit non culpa; immo prorsus decebat ut sicut Unigenitus in
coelis Patrem habuit quem Seraphim ter sanctum extollunt, ita
Matrem haberet in terris, quae nitore sanctitatis nunquam carue-
rit» (62). Pío X: «Nequibat in christianae plebis intelligentiam
id cadere, quod Christi caro, sancta, impolluta atque innocens,
in Virginis utero de carne assumpta cui vestigio temporis labes
fuisset illata» (63). Y Pío XII: «Hoc excelsum munus quod in
Ephesina Synodo adversus Nestorii haeresim sollemniter decla-
ratum ac sancitum fuit, quo nullum aliud posse videtur esse
majus, plenissimam postulat divinam gratiam animumque a
quavis labe immunem, quandoquidem summam requirit post
Christum dignitatem sanctitatemque» (64).

Esto es, por lo demás, lo que venía enseñando la tradición
teológica, que veía la base y el fundamento del privilegio in-
maculista en la plenitud de gracia de la que el ángel dió testi-
monio cuando anunció a María que había sido elegida para ser
Madre de Dios. Dignidad de la que María se sentía indigna,
pero cuyos escrúpulos fueron acallados enterándola de que Dios
la había preparado para ello llenándola de gracia.

Junto a la maternidad divina está la espiritual o correden-
tora. María, socia del redentor, tenía que ser inmaculada. La
obra que tenía que hacer consistía precisamente en luchar y ven-
cer al pecado; y esto implica limpieza absoluta de contamina-
ción enemiga en quienes noblemente luchan. Luchar y tener
concomitancias con el enemigo no es juego limpio. María es socia
de Cristo Redentor; así lo dice Pío IX en la Bula «Ineffabilis
Deus» y así lo expone extensamente Pío X en la «Ad diem
illum»; y venció al pecado no teniendo ninguno. Estaba unida
indisolublemente a Cristo mediador entre Dios y los hombres
y triunfador absoluto en la lucha sostenida en nuestro favor:
«Quocirca, sicut Christus Dei hominumque mediator humana
assumpta natura delens quod adversus nos erat chirographum
decreti, illud cruci triumphator affixit, sic Sanctissima Virgo
arctissimo et indissolubili vínculo cum Eo conjuncta, una cum

(62) «Ineffabilis Deus», parag. *Accedunt nobilissima.*

(63) «Ad Diem Illum», parag. *Quae si cui.*

(64) «Fulgens Corona», parag. *Quibus diligenter.*

Illo et per Illum sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens, ac de ipso plenissime triumphans illius caput immaculato pede contrivito». Huelga traer ningún testimonio de Pío X en favor del nexo entre Inmaculada y maternidad correudentora, pues la Encíclica «Ad diem illum» se basa toda ella en esta suposición.

Santo Tomás escribió en la Suma un artículo dedicado a estudiar la gracia recibida por María en su primera santificación. No interesa ahora determinar si, según él, fué santificación liberadora del pecado contraído o preservadora para no contraerlo; lo cierto es que para el Angélico fué una gracia que la santificó *de manera singular*. Y determina esta singularidad diciendo que la Virgen tuvo su suerte unida a la de Cristo, y por eso su gracia fué tan singular; esta unión no es sólo con la persona, sino también con la obra del Hijo, pues fué madre de Dios y madre del redentor. Debíó, por lo tanto, tener una gracia que se ajustara a este doble aspecto de la maternidad. No olvidemos que está hablando de la gracia primera, de la recibida antes de nacer. «Beatissima Virgo María propinquissima Christo fuit secundum humanitatem quia ex eo accepit humanam naturam, et ideo majorem debuit a Christo gratiae plenitudinem obtinere» (65). «Unicuique a Deo datur gratia secundum hoc ad quod eligitur... Beata Virgo María tantam gratiae obtinuit plenitudinem ut esset propinquissima Auctori gratiae; ita quod eum qui est plenus omni gratia in se reciperet (gracia de la maternidad divina), et eum pariendo quodammodo gratia ad omnes derivaret (gracia de la maternidad espiritual)» (66).

No fué madre de Dios ni madre del Redentor en el primer instante de su concepción; pero en este instante daba ya el primer paso en el camino de las dos maternidades, porque fué desde el principio de esta predestinación. Se le concedió precisamente el privilegio de ser inmaculada por y en vistas a todo esto.

Podemos, pues, asegurar dos cosas: primera, que la santidad primera y las dos gracias maternas con las que la obtuvo eran gracias y santidad específicas, no concedidas a ningún otro mor-

(65) Sum. Teol. III, q. 27, a. 5.

(66) Id. ad I.

tal. La de la filiación divina, con el derecho a la gloria, podemos poseerla todos ; las de la maternidad divina y corredentora, que incardinan intrínsecamente al orden hipostático y soteriológico fueron de Ella sola. Y segunda, que estas gracias no las obtuvo plenas en un principio. Ni plenas, ni formales. No eran gracias formalmente maternales. Eran preparación suficiente para ellas ; y como preparación suficiente, puestas en el mismo orden de aquellas para las que preparaban. Diríamos en términos clásicos que eran gracias *dispositive maternales*. Las recibió formal y plenamente cuando se encarnó el Verbo en sus entrañas. Refiriéndose a ellas precisamente en su estado inicial, escribe así Santo Tomás : «In Beata Virgine fuit triplex perfectio gratiae ; prima quidem dispositiva, per quam reddebatur idonea ad hoc quod esset mater Christi, et haec fuit perfectio sanctificationis» (initialis, pues a la inicial se refiere aquí) (67).

4) *Valor de la acción santificadora de Cristo.*—Cristo santifica a los hombres mediante su acción redentora, acción que tiene muchos valores ; es meritoria, liberadora, satisfactoria. Merece el bien o la gracia ; libera de la culpa ; satisface la pena. Pero es, sobre todo, un acto de culto, un sacrificio. Es esencialmente un acto de culto ; todos los demás valores que acabamos de nombrar se dan cita en éste y se aplicarán unos u otros en cada caso, según las circunstancias ; cuando se habla de donación de gracia aparece el valor meritorio ; se nos da porque Cristo la mereció. Cuando se habla de la remisión de culpa aparece el liberador o de rescate. Cuando se habla de la desaparición de la pena aparece el satisfactorio. Pero siempre, y en todos los casos, está el sacrificio. Y porque la redención es un sacrificio es un acto esencialmente sacerdotal. Este detalle no se debe olvidar nunca cuando se habla de ella.

En la definición dogmática de la Inmaculada se alude a los *méritos* de Cristo redentor, pero no se dice nada de la satisfacción, de la liberación, del sacrificio. En realidad no hacía falta. Los méritos pueden ser un valor positivo de algún acto que será también tal vez sacrificio, rescate, satisfacción penal, etc. Que lo sean o no, se determinará por lo que digan en cada caso los sanos criterios de la teología.

(67) Id. ad 2.

Insistimos, para lo que enseguida vamos a decir, en que el sacerdocio es esencial a Cristo Redentor; y en que la redención es esencialmente un sacrificio. Podríamos probar esto con muchas reflexiones, pero no hace falta. Bástenos recordar que según la Epístola a los Hebreos el Verbo vino al mundo y se encarnó para ofrecer el sacrificio de holocausto eficaz que eran incapaces de ofrecer los hombres (68). Con arreglo a esto, la redención fué un auténtico acto sacrificial (69). Y, porque no hay posibilidad de realizar este acto sin ser sacerdote, Cristo fué investido de esta dignidad (70).

Si hemos de ligar la santificación primera de María con la obra redentora de Cristo, y hemos de hacerlo porque así aparece no sólo en la parte doctrinal de la «*Ineffabilis Deus*», sino, además, en la definitoria cuando dice que fué preservada inmune «*intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris generis humani*», si hemos de ligar esta santificación con la obra redentora tendrá que ser a través del sacerdocio y de su acto específico que es el sacrificio. Pero tropezamos enseguida con un obstáculo aparente: el sacrificio de Cristo fué *pro peccatis*; fué un sacrificio de expiación. Y en María no hubo pecado. De aquí, sin embargo, no se sigue que Cristo no la redimiera con su vida y su muerte en lo que tienen de sacrificio; lo que se sigue es que no la redimió con esta vida y esta muerte en lo que tienen de sacrificio *que remite los pecados*, pero sí en lo que tienen de sacrificio *que preserva de ellos*.

Los méritos de que habla la fórmula definitoria no tuvieron lugar al margen del sacrificio redentor, ni Cristo salvó a su Madre sólo con actos meritorios realizados fuera del Calvario y de la Cruz. El sacrificio no es un acto esencialmente expiatorio; es esencialmente acto de culto o de latría. Nunca puede despojarse de este carácter; pero, además de éste, puede tener otros, y entre ellos, el propiciatorio en orden al pecado, por cuanto libera de la culpa y de la pena expiando la primera y satisfaciendo por la segunda; y el impetratorio y eucarístico en orden al bien, por cuanto se realiza para obtenerlo por vía de ordenación y de mérito y a dar gracias después de obtenido.

(68) Ad Hebr. X, 4-7.

(69) Id. IX, 11 y ss.

(70) Ad Hebr. *passim*.

Cristo ofreció a Dios por su Madre el sacrificio redentor. No para expiar sus culpas ni para satisfacer sus deudas, que no las tuvo, sino para pedir y merecer que no las tuviera, y para dar gracias por haber conseguido la exención. Su sacrificio fué *pro peccatis*; no por los pecados tenidos, sino para prevenirlos. No necesitó, pues, expiar ni satisfacer por su madre. Pero necesitó pedir para ella el beneficio de la exención, y pedirlo de la manera como él pedía las cosas, mereciendo lo pedido a la vez que lo pedía. Dios le oyó; su petición y su mérito fueron eficaces. Y por eso el mismo sacrificio con el que impetró y mereció el privilegio para Madre sirvió de acción de gracias por su concesión.

De los cuatro clásicos valores que suelen atribuirse al sacrificio, el latreútico o de culto y honor de Dios, el satisfactorio o de remisión de los pecados (incluyendo aquí la expiación de la culpa), el impetratorio de los bienes que no se tienen, pero que se esperan obtener, bien sea por la sola petición, bien por el mérito, y el eucarístico o de acción de gracias por los bienes obtenidos, de estos cuatro valores, repetimos, Cristo ofreció por María tres: Dió a Dios por Ella el culto de latría; pidió y mereció la gracia que se le concedió en el primer momento de su ser, y agradeció a Dios que se la concediera. El sacrificio redentor aplicado a su Madre fué sacrificio *pro peccatis*; no para quitarlos, sino para no tenerlos. Y para ello no hacían falta ni la expiación ni la satisfacción, pero sí la impetración, el mérito y el agradecimiento.

5) *El modo preservativamente redentor de la santificación inicial de María.*—La acción con que Cristo mereció para su Madre el privilegio de ser inmaculada fué una auténtica y verdadera redención. Y, como quiera que el concepto teológico de redención implica relación con el mal del que se redime y María no tuvo ninguno, su redención no pudo ser liberativa sino preservativa. Acabamos de hacer varias afirmaciones que no pueden quedar en simples afirmaciones, pues juegan un papel importante en el asunto y es necesario, por lo tanto, afianzarlas. Hemos dicho que el concepto teológico de redención implica relación con el mal; que la redención puede ser liberativa del mal o preservativa de él y la de María fué preservativa; que la

acción con la que Cristo mereció para su Madre el privilegio de ser inmaculada fué una auténtica y verdadera redención.

Constatamos antes de nada que en la fórmula dogmática no se habla de *redentor*, sino de *salvador*; y si bien el redentor dice referencia al mal o a la esclavitud de la que redime, el salvador la dice a la salvación, que en su concepto no implica necesariamente concomitancias con la liberación del mal, y sí con la donación del bien. ¿Qué sentido tienen las palabras «*intuitu meritorum Jesu Christi Salvatoris generis humani ab omni originalis culpa labe praeservata immunis*»? Aquí el Salvador es el Redentor, y en consecuencia el que dice relación con el pecado, del que habla la misma fórmula en las palabras «*ab omni originalis culpa labe praeservata immunis*».

El uso de los dos términos *salvador* y *redentor* trae espontáneamente a la memoria la conocida distinción entre los méritos posibles e hipotéticos de Cristo impasible y los méritos reales y verdaderos de Cristo pasible. Los primeros no implicarían redención, no se ordenarían a remediar ningún mal, serían méritos salvadores o elevadores o santificadores; los segundos sí serían redentores y dirían relación al pecado. Los primeros se atribuirían a Cristo en un signo anterior a la caída de Adán y al decreto de la encarnación en carne mortal para redimirnos; los segundos dependerían ya del Cristo mortal, dependiente, en la mente divina, de la caída primitiva. Al hablar la fórmula dogmática de los méritos de Cristo *salvador*, ¿dará pie para pensar que María se benefició de los actos de Cristo realizados en virtud de una predestinación anterior al pecado de los primeros padres?

No creemos que sea viable esta interpretación. Primero porque la traducción auténtica del término *salvador* en este caso es la de *redentor*, con lo que ya aparecen las relaciones con el mal; segundo, porque en la Bula se relacionan expresamente la predestinación de María y el privilegio inmaculista con la caída de Adán y con el pecado que de él llega a los hombres; y tercero, porque en la misma definición dogmática se especifican los méritos en cuestión, y se dice que son los de Cristo «*salvador del género humano*». Y del género humano no es salvador sin más, es salvador-redentor, o salvador mediante méritos hechos con la naturaleza humana pasible, dependiente del decreto posterior a la caída de Adán.

El salvador aquí es el redentor, el que actúa sobre quien de una manera u otra está sujeto a cautividad. A María la salvan los méritos del salvador *de los hombres*, méritos redentores, pues con ellos merece la gracia que la *preservará* del pecado original y la preservación ya dice relación a un mal, en este caso a la cautividad a que debía estar sujeta. Pero es que, además, la propia Bula hace la traducción que estamos proponiendo; y la hizo posteriormente el Pontífice que escribió la Bula; y la ha hecho Pío XII en la «Fulgens corona»; y la hicieron los documentos pontificios anteriores a la definición. Pío IX escribe en la «Ineffabilis Deus»: «Ob praevisa Christi Domini *Redemptoris* merita nunquam subjacuisse originali peccato, sed praeservatam omnino fuisse ab originis labe, et idcirco sublimiori modo *redempta*» (71). El inciso «sublimiori modo *redempta*» no quiere decir «redimida-elevada» o redimida en cuanto fué dotada de una gracia especial, sin referencia al pecado; sino, como las mismas palabras pontificias indican, con diáfana claridad, «redimida-preservada» o redimida en cuanto dotada con una gracia especial que la preservó del mal en el que debía incurrir, y que, como es natural, la santificó también especialmente. Más tarde, el mismo Pontífice de la definición copia literalmente la fórmula definitoria hecha por él mismo, y en vez de utilizar el término *salvatoris* usa el que en la mente del definidor es idéntico de *redemptoris*: «Ac definivimus doctrinam quae tenet Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Jesu Christi *Redemptoris* humani generis...» (72). A los méritos de Cristo *redentor* apela también Pío XII en su reciente Encíclica conmemorativa del centenario de la definición: «Si rem funditus diligenterque perspicimus, facile cernimus Christum Dominum perfectissimo quodam modo divinam matrem suam *revere redimisse*» (73). Y a estos méritos apelaba Alejandro VII en su Bula «Sollicitudo omnium Ecclesiarum»: «Intuitu meritorum Jesu Christi ejus filii, humani generis *redemptoris*» (74). No es posible poner en tela de juicio la existencia de una auténtica y verdadera *redención preservativa* y, por lo tanto, de

(71) «Ineffabilis Deus», parag. *Omnes autem norunt.*

(72) Breve «Quod jam iam pridem.

(73) «Fulgens Corona», parag. *Neque asseverari.*

(74) «Sollicitudo omnium Ecclesiarum».

una auténtica y verdadera redención referida a lo que es su término natural de referencia, el mal o la cautividad.

Está tan claro en los documentos pontificios que la Santísima Virgen *fué redimida con redención preservativa* que hasta fervorosos negadores del débito de pecado la admiten con buen sentido teológico (75); aunque, a causa de la negación del débito, encuentren dificultades insuperables para explicarla. Pero no todos los que niegan el débito admiten esta redención. Algunos, con no poca lógica la estiman inútil y la niegan, sustituyéndola por una *redención elevadora*, la que, como sustitutivo de la expresamente propuesta en la Bula dogmática, creemos es inaceptable; y, en sí misma, equívoca e impropia.

Se trata de justificar una posición sustentada por algunos autores, imprudente y poco teológicamente celosos del honor de la Señora, que escribieron antes de la publicación de la Bula y de la definición del dogma. En resumen venían a decir que la Santísima Virgen «non fuit redempta sed redemptrix», «non

(75) Hecho desaparecer el débito parece natural que se haga desaparecer la redención preservativa. En esto proceden con lógica impecable ALONSO y GARCIA GARCÉS cuando, negando como niegan, que María debía contraer el pecado, escriben: «No puede ser redimida» («Ephemerides Mariologicae» 1951, 2, p. 227); «Distingamos en la redención, más que el aspecto *redentivo* y *preservativo*, de uso común, los aspectos *redentivo* y *elevador*... El segundo es el exclusivo de la Virgen. Este efecto (el elevador) en ella afirmamos que lo produce Cristo en cuanto redentor, por más que en ella no tenga ningún efecto *formaliter redemptivus*» (Id. p. 226). En otros términos Cristo es redentor de María, pero no con un efecto liberador (del pecado), ni preservativo (del pecado también), sino con un efecto elevador (que no es formalmente redentivo). Pío IX enseña repetidas veces en la Bula, y recoge esta enseñanza en la definición, que *fué redimida con redención preservativa*; lo repite Pío XII en la «Fulgens Corona», llamando a ésta redención *verdadera*, como por lo demás la llaman todos. «Etenim, si rem funditus diligenterque perspicimus, facile cernimus Christum Dominum perfectissimo quodam modo divinam matrem suam *revera* redemisse, cum ipsius meritorum intuitu, eadem a Deo praeservata esset a quacumque haereditaria peccati labe immunis». Compárense las afirmaciones: «no es María sujeto de redención formal o preservativa, sino de redención elevadora sólo» (Alonso); (la afirmación no es literal, lo literal queda copiado arriba), «*Fué verdaderamente redimida, porque por los méritos de Cristo fué preservada*» (Pío XII).

De todos modos no hemos de negar lógica a la negación de la redención preservativa, a la que hay que llegar si se niega el débito, como lo niega el P. ALONSO. Y a ella llega también GARCIA GARCÉS, negando asimismo el débito: «Tampoco habría dificultad en decir que la Virgen no *fué redimida*». Antes de hacer esta afirmación había dicho que la tesis que afirma la existencia del débito y de la redención preservativa «lleva mucho retraso» («Ephemerides Mariologicae», 1951, 2-3, p. 359) y de estas dos cosas, una de las cuales se enseña expresamente en las Bulas ya citadas, emite el siguiente juicio: Son cosas «introducidas imprudentemente en las luchas

fuit praeservata sed praeservans». Esto se pudo decir antes de que la Iglesia enseñara que «ob praevisa Christi Domini Redemptoris merita... *praeservalam* omnino fuisse ab originis labe, et idcirco *sublimiori modo redempta*» (76). Querer explicar el «sublimiori modo» identificándola con la redención *elevadora* que prescinde de la preservativa y la niega es, cuando menos, echar cortinas de humo sobre un problema claro y crear confusiones en el uso de términos consagrados ya en la teología y en los documentos del magisterio.

Suele justificarse todo esto apelando a doctrinas claras de la teología, pero usadas confusamente. Y así se recurre a la conocida distinción del término *redención*, tomado unas veces como sinónimo de la obra bienhechora de Cristo en cualquiera de sus manifestaciones de mérito, satisfacción, rescate, sacrificio y eficiencia (77), o en todas juntas, y otras como sinónimo del rescate solo (78). El rescate y la satisfacción hacen referencia al pecado, por lo que la redención, tomada como sinónima de cualquiera de estos dos términos, tendrá también esta referencia;

inmaculistas, como recurso para tapar la boca a los opositores» (id. p. 361). Compare también el lector estas afirmaciones: «María fué verdaderamente redimida de una manera más sublime, pues fué preservada por los méritos de Cristo de toda mancha de pecado» (Pío IX y Pío XII); «No hay dificultad en decir que la Virgen no fué redimida. La redención preservativa es algo introducido imprudentemente en las luchas inmaculistas como recurso para tapar la boca a los opositores» (García Garcés).

Pero, aunque no admitamos la opinión de Alonso y García Garcés cuando niegan la redención preservativa, sí reconocemos lógica en su posición; ahí hay que llegar si se niega el débito de pecado. Lo peligroso de la conclusión incita a revisar el punto de partida. En cambio afirma con muy buen sentido teológico la redención preservativa VILLALMONTE, quien dice de ella: «Han sido raros los teólogos que excluyeron a María de la redención de Cristo su Hijo. Antes podrían escudarse detrás de un discreto fervor inmaculista; pero la Bula «Ineffabilis» y la reciente carta de Pío XII «Fulgens Corona» no dejan lugar a duda sobre la verdad de que María Inmaculada fué propia y fundamentalmente redimida» («Verdad y Vida», 1954, p. 93). También la afirma el P. PEDRO DE ALCANTARA, que escribe así: «¿Fué la Virgen formalmente redimida?... Esta pregunta recibe clara respuesta en la «Ineffabilis Deus»... y en la «Fulgens Corona»... La Virgen fué preservativamente redimida. Theologicæ certæ» («Ephemerides Mariologicae», 1954, 2-3, pp. 249, 251). Esta posición es teológicamente impecable; pero falla la lógica a estos autores cuando, admitiendo esta redención, no admiten el débito. Como la redención preservativa sin débito es una inconsecuencia o un nudo gordiano, al negar éste y no poder negar aquélla se refugian en la fácil solución de acudir al misterio. Para los dos es un misterio esta redención. (Cf. VILLALMONTE en «Verdad y Vida», 1954, p. 98; ALCANTARA en «Ephemerides Mariologicae», 1954, p. 267).

(76) «Ineffabilis Deus».

(77) Sum. Teol. III, q. 48.

(78) Id. a. 4.

pero cuando se toma como sinónima de los otros no es necesario que la tenga; es más, algunos parece que la excluyen, como el mérito, que no termina en el pecado sino en la gracia. ¿Porqué, pues, no va a poder tener la redención de la Virgen este sentido? ¿Porqué no va a ser una redención-meritoria, terminada *en el bien que la eleva*?

Porque la Bula dice expresamente que termina *en el mal del que la preserva*, aunque es cierto que no la preserva sin darle un bien más excelente que el que tienen los que no son preservados sino librados; y no vamos a enmendar nosotros la plana a quien nos enseñó en la Bula lo que nos enseña. Se insiste a veces mucho en la distinción indicada, pero creemos que no viene muy *ad rem* la insistencia. Se repite que hay redención-mérito, redención-eficiencia, redención-sacrificio, redención-satisfacción y redención-rescate; y en lo que convendría insistir es en que la redención *es del mal* y no del bien, y si termina en el bien es en cuanto con él se repara un mal. La redención del bien en cuanto bien es una auténtica contradicción *in terminis*, y utilizar el término así es jugar con equívocos. La redención verdadera es la del mal. En él terminan y a él se refieren la redención-satisfacción y la redención-rescate. Las otras tres se refieren al bien, pero no sólo en cuanto tal, sino en cuanto conexo con la reparación de un mal. Y así, la redención-mérito y la redención-eficiencia se refieren a la gracia merecida y producida; pero a la gracia que a la vez que eleva, libera o preserva del mal. Y la redención-sacrificio se refiere a dar culto a Dios, pero en cuanto con él se compensa la ofensa que con el pecado se le infringió. Sin esta referencia al mal esos valores serán sobrenaturales, salvadores, elevadores, etc., pero no propiamente redentores.

Las fórmulas dogmáticas se pueden superar desarrollándolas y explicitándolas. Nunca destruyéndolas ni corrigiéndolas. El dogma es una cosa definitiva que se podrá desarrollar, pero nunca se corregirá. Su desarrollo puede dar pie a nuevas fórmulas que se sumarán a las anteriores. Esta es la auténtica superación. El caso que estamos examinando sería un caso de superación *por vía de corredención*, puesto que se trata de sustituir la fórmula *redención preservativa*, que de una manera equivalente está en la definición, o la fórmula *redención más sublime*, utilizada en la parte doctrinal de la Bula e interpretada en la misma como *redención preservativa*, por la fórmula *reden-*

ción más sublime o redención *elevadora* o redención que hace a María redentora, o algo semejante, *excluyendo la redención preservativa*.

Todo esto lo pudieron hacer Salazar, Montalbán y Niremberg, que no tenían ante sí un documento pontificio como el que tenemos nosotros. Ellos podían discutir más de lo que podemos discutir nosotros. Podían incluso negar que María fuera inmaculada. Que ellos lo hicieran no justificará que lo hagamos nosotros. El hecho de tener ya enseñanzas precisas en orden a la influencia redentora de Cristo sobre su Madre hace que las posiciones teológicas de dichos autores sean hoy menos firmes de lo que eran cuando las propusieron; y ya entonces no lo eran mucho.

Aún se podría hablar, y se habla, de redención preservativa de María sin relacionarla con ningún peligro de caída o de pecado. Las criaturas abandonadas a sí mismas *pueden pecar*. Se trata de una pura posibilidad. El hecho de que puedan pecar no quiere decir que tengan que pecar. Como pueden pecar pueden también no pecar. Son defectibles, pero no son necesariamente defectuosas. Pues bien, Cristo redimirá preservativamente a María porque le daría una gracia con la que le quitaría la defectibilidad o con la que la haría impecable (79). Esta explicación adolece del mismo defecto que la anterior; el de no ser *secundum doctrinam definitam*. ¿Qué duda cabe que esto pudo ser? Pero ¿fué de hecho? El privilegio, según la definición, no fué preservada *de pecados posibles*, que pudieron no venir, sino del pecado *concreto, individual*, que es el *original que cada hombre debe recibir de Adán*. Y María, una de dos, o no estaba incluida en la caída, y entonces no estaba en el orden que hace posible el pecado original, ya que según la actual providencia este pecado no es, por ejemplo, para los ángeles ni sería para otros hombres que procedieran de otros troncos, ni para los hombres que procedan de Adán, pero que no estuvieran incluidos en su caída; o estaba incluida, y entonces no tenía una simple posibilidad de pecar o no pecar, sino un caminar hacia el pecado, un auténtico débito. De ahí que la negación del débito haga

(79) Esta explicación, dada por algunos teólogos anteriores a la publicación de la «*Ineffabilis Deus*», se ha rehabilitado modernamente en las publicaciones recientes citadas ya varias veces en nuestro trabajo.

inexplicable la redención preservativa enseñada en la Bula (80).

Por todo lo dicho no creemos que impresione al lector la nota de seguridad con que se niega en algunos escritos recientes la redención preservativa, escritos que relegan al rincón de lo caduco (81) la redención que ha venido enseñando la teología con insistencia, siendo contados los autores que enseñan otra cosa, que se ha venido proponiendo en los documentos del magisterio y que ha sido recogida en la Bula «Ineffabilis Deus».

Quizá no hiciera falta una última aclaración, y es que al exponer aquí y defender la redención preservativa de la Santísima Virgen no hemos querido decir que María no fuera *sujeto de elevación peculiar*. Prescindiendo de la expresión *redención elevadora*, sobre cuya inexactitud ya hemos indicado nuestro parecer, y que no creemos sea traducción exacta de la fórmula «sublimiori modo redempta», fórmula traducida por el mismo Pío IX por «praeservatam immunem», aceptamos con plena convicción el hecho de que María fué elevada en el primer instante de su ser a un grado que no alcanzará nunca ninguna criatura, ya que entonces recibió una gracia de adopción superior a la que tuvieron los santos más santos en las fases de su mayor santidad y, además, las gracias específicas y peculiares que la disponían para la doble maternidad divina y espiritual.

FR. EMILIO SAURAS, O. P.

Valencia. Estudio General de la Provincia de Aragón.

(80) Puede verse la confesión de parte en «Verdad y Vida» 1954, p. 98 y en «Ephemerides Mariologicae» 1954, p. 267, donde los PP. VILLALMONTE y ALCANTARA confiesan que esta redención se convierte en misterio cuando no se admite el débito de pecado.

(81) El débito, confiesan quienes lo defienden y quienes lo niegan, es admitido por la generalidad de los teólogos; la redención preservativa, confiesan quienes admiten el débito (que es la casi totalidad de los teólogos, y muchos de los pocos que lo niegan), es doctrina enseñada por la tradición teológica de todas las escuelas y por los documentos del magisterio. Pues bien, a pesar de ello algunos afirman con todo aplomo que *su posición particular* en estos asuntos, compartida por muy pocos anteriores a la Bula y por pocos posteriores, ha relegado a la enseñanza en la «Ineffabilis Deus» y en la «Fulgens Corona», donde se enseña expresamente que María fué redimida con verdadera redención preservativa, ha relegado a esta enseñanza a la categoría de «tesis que lleva mucho retraso y arrastra un lastre de disputas ya superadas» (GARCIA GARCES, en «Ephemerides Mariologicae» 1954, p. 359), y a ser algo con lo que «totum de Beata Maria Virgine ordinem singularem miserabiliter vacuum redditur»; más aún que a convertirlo en miserablemente vacuo, a pervertirlo: «Hoc enim debitum totum pervertit ordinem singularem prouti de acto revelatum invenimus in dogmate de Immaculato Conceptu» (ALONSO, «Ephemerides Mariologicae» 1954, pág. 240).

Inmaculada y Corredentora

El solo título que encabeza estas páginas indica bien a las claras lo mucho que se ha progresado en Teología Mariana. En tiempo de Santo Tomás el mayor obstáculo para la admisión de la Concepción Inmaculada de María era precisamente la universalidad de la redención de Jesucristo, juntamente con la universalidad del pecado original, verdades ambas fundamentales de nuestra fe. Tanto es así, que el Doctor Angélico no se atreve a afirmar la primera por temor a que no sea conforme de una manera perfecta con las dos siguientes, ni tampoco enseña de manera explícita la Corredención mariana. Pero actualmente la Concepción Inmaculada de María es verdad de fe, y la Corredención mariana es enseñada por los últimos Pontífices y comunmente admitida por los teólogos.

¿Qué relación existe entre estos dos privilegios marianos? ¿La Concepción Inmaculada de María es causa de su Corredención, o al revés, la Corredención de la Inmaculada? Y puesto que la causa es múltiple, ¿en qué género de causalidad? En otros términos: ¿María es Corredentora por ser Inmaculada, o más bien Inmaculada en cuanto Corredentora?

Con el objeto de evitar confusiones y ambigüedades, advertimos de una vez para siempre que nosotros nos referimos a la Corredención mariana modernamente denominada inmediata u objetiva, o como dice Santo Tomás con más precisión, perfecta (III, 26, 1). Acerca de ella quisiéramos examinar aquí sus relaciones con el dogma mariano de la Inmaculada, según la doctrina de Santo Tomás. No importa que éste no haya llegado a la afirmación explícita del dogma de la Inmaculada, ni tampoco de la Corredención mariana, lo cual se debe, principalmente, a las condiciones del tiempo en que vivió. Porque al lado

y sobre las afirmaciones explícitas de Santo Tomás están sus principios, su doctrina teológica fundamental, que contienen la verdad inmovible e intemporal, en la que palpitan, tanto el dogma de la Inmaculada, como el privilegio de la Corredención mariana, acaso con más fuerza y vigor que en ningún otro sistema teológico. El que no acierte a distinguir en los escritos de Santo Tomás lo que es básico y fundamental, de las expresiones efímeras y accidentales, debidas en gran parte a las condiciones del tiempo que atravesó, está incapacitado para conocer y penetrar en su pensamiento teológico.

Por eso, antes de determinar las relaciones entre la Inmaculada y la Corredención mariana, según la doctrina de Santo Tomás, séanos permitido fijar su posición respecto de la Concepción Inmaculada de María, y de su asociación con Jesucristo en la obra de nuestra redención, o de la Corredención.

No es nuestro propósito entablar aquí una discusión acerca de si Sto. Tomás defendió, o no, en sus escritos la Inmaculada. Nada de eso; entre otras razones porque hasta nos parece ridícula tal discusión. Ni siquiera indicaremos los autores que respecto de este punto han opinado de manera encontrada. Para nosotros es cosa incontrovertible que Santo Tomás no defendió expresamente la Inmaculada.

El motivo principal tal vez haya sido la práctica de la Iglesia Romana, que entonces no celebraba esta fiesta, aun cuando la permitía en otras Iglesias. Pues es bien sabido el peso enorme que sobre la inteligencia de Santo Tomás ejercía, en cuestiones de esta índole, la práctica de la Iglesia Romana. Podía, sin duda, de la misma manera que hicieron otros autores, afirmarla a pesar de eso; porque como él mismo reconoce, la no celebración por la Iglesia Romana de la Concepción Inmaculada de María, al mismo tiempo que la permitía en otras Iglesias, no es una reprobación de la misma (III, 27, 2 ad 3). Pero creyó más prudente seguir la línea de San Bernardo, y aquí estuvo precisamente su equivocación.

Los que tanto se gozan en hacer resaltar esta actitud del Angélico Doctor respecto de la Inmaculada, podrían hacer cosa semejante con la Iglesia Romana, tanto más cuanto que Santo Tomás no alcanzó un lapso de tiempo más largo que el que señala su vida, para poder extender sus conclusiones. La oposición de Santo Tomás a la Inmaculada no fué definitiva y sis-

temática, sino más bien temporal y de conformación con el sentido que se desprendía de la práctica de la Iglesia Romana en su tiempo. Por eso mismo, en la doctrina y principios de Santo Tomás, acerca de la pureza de María, se deja sentir vivamente su concepción inmaculada, principios y doctrina que la misma Iglesia Romana utilizó más tarde para llegar a la definición del dogma.

He aquí lo que pudiéramos denominar principios de Santo Tomás acerca de la santidad y pureza de la Virgen Santísima:

1. «*Rationabiliter creditur, quod illa, quae genuit Unigenitum a Patre, plenum gratiae et veritatis, prae omnibus aliis maiora privilegia gratiae acceperit*» (III, 27, 1). O, como dice en el libro tercero de las Sentencias, dist. 3, a. 1: «*Plus gratiae collatum est B. Virgini quam alicui sanctorum*».

2. «*Ipsa (B. V. Maria) super omnes alios sanctos a peccato purior fuit*» (III Sent., 1. c., segundo Sed Contra). Y con más vigor: «*Sub Christo maxima fuit Beatae Virginis puritas*» (III, 27, 2 ad 2).

3. «*Beatae Virgini aliquid ultra legem communem conferendum fuit*» (III Sent., 1. c., art. 2).

4. «*Sanctificatio B. Virginis excellentior fuit sanctificationibus aliorum*» (III Sent., 1. c., art. 2 ad 4).

5. «*Credendum est ei collatum esse quidquid conferri potuit*» (III Sent., 1. c., art. 1).

Cualquiera diría que, supuestos estos principios, los cuales expresan fielmente la mente de Santo Tomás respecto a la santidad y pureza de la Virgen María, la afirmación de su concepción inmaculada era una cosa inevitable; Pero no olvidemos que la sentencia inmaculista no traspasaba, en tiempos de Santo Tomás, los límites de una opinión piadosa, que todavía no había logrado imponerse en teología. Por otra parte, en frente de ella, dejadas a un lado desviaciones más o menos heterodoxas, se alzaban estos dos grandes principios de nuestra fe, cuya conciliación con la opinión inmaculista todavía no se había hecho, ni entonces aparecía clara:

1. «*Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines, ex Adamo derivati, peccatum originale ex eo contrahunt*» (I-II, 81, 3; Trid., Denz. 789; cfr. Rom. 5, 12).

2. «Omnes homines, ex Adamo derivati indigent redemptione, quae est per Christum» (I-II, 81, 3; Trid., Dz. 790; cfr. I Cor., 1, 30; Act., 4, 12; Jo., 1, 29; Gal., 3, 27).

No obstante la ineludible fuerza de estos principios fundamentales de nuestra fe, todavía quedaba un medio de seguir sosteniendo la opinión inmaculista, sin menoscabo de aquéllos, distinguiendo entre la *necesidad* de incurrir en el pecado original, según ley común, y el *hecho* mismo de su incursión. Sin la primera no podía salvarse la universalidad del pecado original, afirmada en el primer principio, así como tampoco la universalidad de la necesidad de la redención por Cristo, expresada en el segundo. Y así muy bien podía suceder que la Virgen María, teniendo necesidad, por ley general, de incurrir en el pecado de origen, *de hecho* no lo contrajera en el primer instante de su concepción, por especial privilegio de Dios, en virtud de los méritos redentivos de Jesucristo.

Santo Tomás no sólo conocía esta distinción, sino que fué él mismo el primero en establecerla y en aplicarla a los que, según el Apóstol (I Tes. 4, 14), vivirán, sin haber pasado antes por la muerte, a la hora de la segunda parusia.

Citemos algunos testimonios. «Hoc non conceditur ab omnibus, quod aliqui in fine mundi invenientur qui non moriantur, immo Augustinus et Ambrosius contrarium dicunt..., si tamen detur quod non moriantur, non sequitur quod sine culpa originali nascantur, hoc enim *ex speciali dispensatione* Dei agetur ut *hanc poenam* remittat ex sua liberalitate, quia voluntas, et potestas eius non est subdita ordini culpae ad poenam, sicut nec ordini naturalis causae ad effectum. Potest enim facere, et facit quandoque Deus, ut ignis non comburat, ut in tribus pueris patet (Dan., 3, 24). Unde non est inconueniens si faciat, ut nati in originali non moriantur; et praecipue cum mori *in actu* non sit directe poena originali respondens, sed *necessitas moriendi*. Illi autem homines necessitatem moriendi in natura sua habebunt, sed hac suppositione facta, ab hac necessitate naturae *per specialem gratiam* liberabuntur, sicut necesse est, secundum causas inferiores ignem comburere, a qua tamen necessitate pueri in camino *per gratiam* liberati sunt» (II Sent., d. 31, q. 1, art. 2 ad 2).

La misma doctrina encontramos en De Malo, q. 4, art. 6 ad 2: «dicendum quod dato quod illi qui vivi reperiuntur in

adventu Domini, nunquam moriantur, non sequitur ex necessitate quod peccatum originale non contraxerint. Poena enim propria originalis peccati est *necessitas* moriendi, secundum illud Apostoli, Rom., 8, 10: Corpus quidem mortuum est propter peccatum, id est *necessitati* mortis addictum. Potest autem contingere quod aliqui necessitatem moriendi habeant qui tamen nunquam morientur, *divina virtute* mortem prohibente; sicut potest contingere quod grave generatum, deorsum non feratur propter aliquod impedimentum».

Y esta misma doctrina repite también después en la Suma Teológica, precisamente al tratar de la transmisión del pecado original. Dice así en la III, 81, 2 ad 1: «Si autem hoc verum sit, quod illi nunquam morientur, etsi non morientur, est tamen in eis *realis* mortis, sed poena aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium poenas condonare potest».

La analogía entre el pecado original y la muerte, en cuanto a la universalidad de ambos, después de la caída del primer hombre, es evidente, pues así como el pecado original es un pecado de naturaleza, que por lo mismo es necesario se extienda a todos los individuos de la especie humana, así también la muerte, efecto de aquél, es una pena natural que comprende a todos los que participan de la naturaleza humana, después del pecado. excepto solamente Jesucristo. Por eso el Cardenal Cayetano establece de una manera vigorosa, para salvar las dos verdades de fe antes señaladas, es decir, la universalidad del pecado original y de la redención de Jesucristo, la *necesidad natural* de incurrir en el pecado, así como también de morir, envueltas ambas en las mismas condiciones de la naturaleza humana después de la caída del primer hombre. Puesto que, no existiendo esa necesidad de incurrir o contraer el pecado de origen, tampoco se daría de hecho la incursión en el mismo, ni por consiguiente existiría la necesidad de la redención de Jesucristo, pereciendo de esta manera la universalidad expresada en aquellas dos verdades fundamentales de nuestra fe. Citemos sus mismas palabras, que son dignas de toda ponderación.

«In a. 3, q. 81, omisso 2, adverte duo circa universalitatem peccati originalis. Primum est, quod a fidem catholicam spectat quod omnes praeter solum Christum, contrahunt peccatum originale. Quod dictum *non est intelligendum aliter quam de morte*, quae est poena peccati originalis: ita quod sicut omnes incurrunt

mortem, id est, *necessitalem moriendi*, ita omnes incurrunt peccatum originale, id est, *necessitatem* habendi peccatum originale. Et sicut non spectat ad fidem an singuli moriantur *actualiter*, an divina dispositione aliquis non moriantur; ita non spectat ad fidem an aliquis, *ex speciali praeerrogativa gratiae*, non incurrat *actualiter* originale peccatum; de utroque enim simul inquit Apostolus, Rom., 5, 12: Per unum hominem peccatum introivit in mundum, et per peccatum mors. Est igitur necessarium secundum catholicam fidem, quod omnis utriusque sexus ab Adamo secundum seminalem rationem proveniens, ex ipsa sua generatione sit *obnoxius* peccato originali. De solo autem Iesu Christo verum est quod ex ipsa generatione nulli obnoxius est peccato. Et iuxta hunc sensum militat ratio Auctoris, scilicet quia aliter non indigeret redemptione quae per Iesum Christum facta est. Si enim peccatum originale, vel in actu vel in necessitate habendi illud, quis non incurreret, non egeret redemptione, *quod haereticum esset dicere*. Sed si omnes sunt obnoxii peccato originali, sufficit ad indigentiam redemptionis: neque enim solum redemptione eget *actualiter* captivus, sed etiam *obnoxius* captivitati» (In I-II, 1. c.). La misma observación se encuentra también en Báñez (I, 48, 5).

Y que la existencia del débito del pecado, o *necesidad natural* de incurrir en él, baste por sí sola para explicar la necesidad de la redención, sin la cual ésta no podría siquiera concebirse, es doctrina formal y expresa del mismo Santo Tomás. «Oportet ponere, quod quilibet *personaliter* redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturae. Liberari autem a malo, vel a debito *absolvi non potest, nisi qui debitum incurrit*, vel in malum dejectus fuit; et ita non possent omnes fructum dominicae redemptionis *in seipsis* percipere, nisi omnes *debitores nascerentur* et malo subjecti; unde *dimissio debitorum*, et liberatio a malo non *potest intelligi* quod aliquis *sine debito*, vel immunis a malo nascatur; sed *quia cum debito natus*, postea per gratiam Christi liberatur» (In IV Sent. d. 43, q. 1, a. 4 ad 3m.)

Por tanto, la cuestión de la Inmaculada quedaba circunscrita para Santo Tomás a la cuestión del *hecho* de la preservación en la Virgen del pecado original, en virtud de un privilegio especialísimo de la gracia, no del débito mismo, totalmente necesario para salvaguardar las verdades de fe.

De este hecho no hay constancia clara en la Sagrada Escritura, ni tampoco en tiempo de Santo Tomás lo celebraba la Iglesia Romana, aunque permitía a otras Iglesias celebrarlo con festividad propia, lo que podía entenderse en el sentido amplio de santificación. Mucho menos se puede pensar que la opinión inmaculista ejerciera entonces una influencia grande en la conciencia de la Iglesia, como más tarde la había de tener. No pasaba de ser una opinión particular, que en algunos casos tenía un sentido poco conforme con la fe, y en otros hasta ridículo.

En estas circunstancias, dada la veneración que Santo Tomás sintió siempre por la doctrina y directrices de la Iglesia Romana, en las cuestiones teológicas y la seguridad que perseguía en todas ellas, creyó más conveniente no afirmar el hecho de la concepción inmaculada de María, procurando realzar hasta el límite posible la amplitud de su santificación, la cual, según él, fué mucho más perfecta que en los demás santos de que nos habla la Sagrada Escritura, tanto en cuanto al momento de su realización, como respecto de la perfección de la misma. En María alcanzó aquella santificación la total ligación del fomes peccati, y la preservación de todo pecado venial, sin que Santo Tomás llegara nunca a la afirmación del hecho de la preservación del pecado original. Pero, por otra parte, tampoco se opone nunca teóricamente a la posibilidad de su existencia, ni niega tampoco el hecho de su preservación de una manera rotunda y categórica, como cosa imprescindible o inevitable, en virtud de los principios de la fe o de las verdades de la teología. Para llegar a la madurez necesaria de estas verdades, en orden a su definición solemne y decisiva por la misma Iglesia Romana, habían de pasar todavía cerca de seis siglos.

No deja de ser verdaderamente notable que no habiendo Santo Tomás afirmado la Inmaculada por respeto a la práctica de la Iglesia Romana, sea más tarde la misma Iglesia Romana la que defina la Inmaculada conforme a los mismos principios establecidos por Santo Tomás. Porque la Inmaculada definida por Pío IX es la que sale de los principios teológicos de Santo Tomás, y no otra distinta. Basta un ligero análisis de la definición dogmática de la Inmaculada para hacer ver esto con suficiente claridad.

En primer lugar, la Virgen María es preservada «*ab omni originalis culpae labe*», o sea del hecho de contraer el pecado ori-

ginal, no de la *necesidad* de contraerlo según la condición en que la naturaleza humana había quedado después del pecado de Adán. De esta manera la universalidad del pecado original alcanza también en este sentido a María, y se salva así el primer principio fundamental de nuestra fe, antes señalado.

En segundo lugar, esta preservación se realiza *«in primo instanti suae conceptionis»*, y no antes de la animación, con prioridad de tiempo o de naturaleza de cualquier manera, tesis fundamental de Santo Tomás (III, 27, 2; III Sent., d. 3, q. 1, a. 1; Quodl. VI, q. 5, a. 1; Comp. Theol. c. 231).

En tercer lugar, esta preservación sólo es explicable *«singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio»*, que es el modo en que Santo Tomás admite también que algunos puedan, al final de los tiempos, asistir a la segunda venida de Jesucristo, sin pasar antes por la muerte.

Y, por último, todo esto se realiza *«intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis»*. Lo que no es difícil de concebir, puesto que si la Virgen María, en cuanto hija de Adán por naturaleza, tenía necesidad de recibir ésta, manchada con el pecado de aquél, sólo por el mérito redentivo de Jesucristo, y en virtud de un privilegio especialísimo, podía verse libre de él. O lo que es igual, la necesidad de la aplicación personal de la redención de Jesucristo a María para liberarla del hecho de contraer el pecado original, demuestra la necesidad que tenía está de contraerlo, y al mismo tiempo la necesidad personal de la redención de Jesucristo para su concepción inmaculada. Todo lo cual es argumento inequívoco de que la universalidad de la redención de Jesucristo, segunda verdad fundamental de nuestra fe, conserva también en la concepción inmaculada de María todo su intangible valor.

Así se comprende que en medio del fragor de la lucha inmaculista, la Sede Apostólica viera con buenos ojos que los dominicos defendieran la doctrina de Santo Tomás. Señal bien clara de que la Sede Apostólica no lo juzgaba adverso a la doctrina de la verdadera Inmaculada, aun cuando en sus afirmaciones explícitas, por prudencia existimada, no se hubiera atrevido a afirmarla de una manera rotunda y categórica. El error estuvo más bien en muchos de sus discípulos, los cuales dieron a sus afirmaciones explícitas un valor muy distinto del que en realidad tienen en el pensamiento y en la síntesis doctrinal

de Santo Tomás. Santo Tomás las hubiera modificado desde el mismo momento en que la Iglesia Romana modificó su actitud práctica respecto de la Inmaculada, sin hacer extorsión alguna a su doctrina teológica. No olvidemos nunca que de lo que se trataba en esa cuestión era de la existencia de un privilegio singularísimo, respecto del cual no hay constancia clara en la Sagrada Escritura, y en tiempo de Santo Tomás tampoco en las directrices de la Iglesia Romana, ni en el sentir universal de la Iglesia.

En cuanto a la Corredención de María sucede algo parecido. Toda la doctrina de Santo Tomás, respecto de este particular, hay que buscarla en la implicitud de sus principios. De una manera explícita no existen propiamente afirmaciones en sentido positivo, ni tampoco en sentido negativo respecto de la misma, sencillamente porque esta cuestión no se planteaba entonces en teología, como en los tiempos modernos. Por eso, el que se atenga solamente a las afirmaciones explícitas poco es lo que puede sacar de los escritos de Santo Tomás acerca de esta cuestión. Pero esto tampoco sería interpretar el pensamiento de Santo Tomás, que principalmente se encierra en los principios de su teología y en las posiciones doctrinales por él adoptadas. Porque no hay que pensar que Santo Tomás desarrolló todo el contenido de sus principios respecto de todas las cuestiones, sobre todo cuando las circunstancias en que vivió no le brindaron la ocasión. Y si ciertas doctrinas son consecuencia lógica de su teología, sería un error deshecharlas como expresión de su pensamiento, aun cuando él no las haya formulado expresamente. Tal sucede con la Corredención mariana.

Por eso no puede menos de sorprender que el P. Roschini, en una obra dedicada expresamente a estudiar la Mariología de Santo Tomás (La Mariologia di San Tommaso, Roma, 1950), llegue a decir que la Mediación mariana «queda fuera de la teología oficial del Angélico» (p. 168). ¿No será más bien el Padre Roschini el que *realmente* se queda al margen del pensamiento de Santo Tomás? Aparte de otros muchos motivos, así lo hacen pensar las razones que invoca para justificar el silencio del Angélico Doctor en esta cuestión. Hélos aquí: «1. Porque tal cuestión no se encuentra en las Sentencias de Pedro Lombardo, libro que, durante muchos siglos, fué como la obra de texto de las escuelas teológicas. 2. Porque la cuestión de la Mediación no era

coherente con el sistema filosófico de Aristóteles, seguido por el Angélico. 3. Y, además, tampoco presentaba *especial* dificultad o *connesión* con ninguna cuestión tratada en sus obras teológicas» (p. 167-8)... Y en apoyo suyo trata de traer al P. Merkelbach, haciendo una cita de él que no se puede controlar. Pero si el P. Roschini hubiera acudido a la Mariología de éste, fácilmente podría comprobar que toda ella está calcada en la doctrina teológica de Santo Tomás y profundamente enraizada en las cuestiones más importantes de la teología, en lo cual estriba precisamente su innegable valor. ¡Que la doctrina de la Mediación no tiene especial connesión con las cuestiones teológicas que Santo Tomás expone en sus obras! ¡Que Santo Tomás no trata de ella porque tampoco lo hizo el Maestro de las Sentencias, que fué como su libro de texto!... ¡Y porque la Mediación se opone al sistema filosófico de Aristóteles!... Pero, ¿cómo se le ocurrirán al P. Roschini ideas tan peregrinas?

Tres cosas principalmente comprende la Corredención perfecta mariana: a) asociación con Cristo en el fin de la Encarnación; b) gracia abundantísima; y c) santidad total. Las dos primeras por necesidad de naturaleza, y la tercera, como una cosa de suma congruencia.

Autores hay que han pretendido encontrar la primera y más fundamental de estas condiciones de una manera *formal confusa* en la Sagrada Escritura, particularmente en el Proto-evangelio. Además de que esta terminología es para nosotros demasiado confusa, y hasta inadmisible, tenemos que confesar que nosotros no hemos sido nunca tan afortunados. Verdad es que en la Sagrada Escritura aparece María íntimamente unida con Cristo Redentor en todo el proceso de su revelación, al principio implícitamente en términos generales e indeterminados, que se van aclarando progresivamente hasta llegar a la luz plena del Nuevo Testamento. Inmediatamente después de la caída de nuestros progenitores, Dios pone «perpetua enemistad entre la serpiente y la mujer», la cual terminará con la victoria de la mujer por medio de su linaje, que aplastará la cabeza de la serpiente (Gén., 3, 15). Según toda la revelación divina, el que aplastó la cabeza a la serpiente, salvando al género humano de la ruina en que había caído por el pecado de Adán, es Jesucristo. La mujer tan estrechamente unida al Redentor y a su obra es, según las promesas del Antiguo Testamento, una virgen (Is., 7, 14), que «ha

de parir» al salvador en Belén de Efrata (Miq., 5, 3 y 2). Y según las realidades del Nuevo Testamento esa Virgen es María, desposada con San José (Luc. 1, 27), que, ante el anuncio del ángel, acepta el hecho misterioso de la concepción del Verbo divino, que viene para salvar al género humano de sus pecados (Luc., 1, 26, 38; Mat., 1, 21); al cual da a luz en Belén, en un pesebre, entre cánticos de ángeles (Luc., 2, 6-14); y al que cría y atiende durante su vida en la tierra, hasta llegar el momento cumbre de su inmolación por nosotros en el monte Calvario, estando presente al pie de la Cruz, de la que pendía su Hijo santísimo (Jn., 19, 25-27)...

Pero aquí se abre el interrogante: ¿La unión de María con Jesús en la obra de nuestra redención es sólo personal, o también objetiva? Y si objetiva, ¿es solamente humana en virtud de una libre determinación de su voluntad, o también y primordialmente divina? Y si divina, ¿lo es solamente de una manera mediata, o también de un modo objetivo e inmediato en el mismo fin de la Encarnación?

Parécenos que a estos interrogantes no se contesta con *sola* la Sagrada Escritura, ni tampoco con *solo* el principio llamado del paralelismo antitético, que los Santos Padres, a partir del siglo II, establecieron entre Eva y María, completando el que hace San Pablo entre Adán y Jesucristo (Rom. 5, 12-21). Otro tanto nos atrevemos a afirmar del testimonio de los últimos Pontífices respecto de la Corredención mariana. Acaso el más expresivo de todos sea el de Pío XII en la Constitución dogmática «*Munificentissimus Deus*», respecto del cual se podrían hacer las preguntas de antes: si la parte que tuvo María con Jesús en la lucha contra el Príncipe del mal fué sólo mediata en cuanto Madre del Redentor, o también inmediata. Y dado que sea inmediata, si en virtud de una disposición divina, mediante la cual Dios la asociara con el Redentor en el mismo fin de la Encarnación, o solamente de una libre determinación de su voluntad, nacida del impulso de su caridad.

Sin embargo, si todos estos argumentos se consideran a través de la luz que sobre toda esta cuestión proyecta la maternidad divina, es persuasión nuestra firme que la asociación de María con Jesús, en toda la obra de nuestra redención, de una manera inmediata, y no sólo mediata, en virtud de una ordenación divina, además del hecho sobrenatural humano de su libre determi-

nación, es una verdad cierta y segura tanto en la Sagrada Escritura, como en el pensamiento de la Tradición de la Iglesia. Todo lo cual, en ninguna parte aparece con tanta fuerza y claridad como en la teología de Santo Tomás.

He de manifestar que este artículo fué escrito mucho antes de que apareciera en la encíclica *Ad caeli Reginam*, en la que todas estas ideas quedan definitivamente establecidas por el Pontífice tal vez más mariano que ha existido hasta la fecha: a saber, la corredención mariana no sólo en sentido mediato, sino también inmediato y objetivo, o como dice Sto. Tomás, perfectivo; y esto en virtud de una *ordenación divina* no meramente humana; y todo ello fundado en las inmensas virtualidades de la maternidad divina, de la cual brota también su realeza, reforzada por la misma corredención.

Lo cual para todos debe ser de gran satisfacción; porque de esta manera quedan fijados puntos muy importantes de la teología mariana, que han de contribuir grandemente a su desarrollo y perfección.

En todos los sistemas teológicos es admitido como cosa segura que, en la presente economía, el orden hipostático está ordenado *de hecho* por Dios a la redención del hombre. En la doctrina de Santo Tomás es cierto esto mismo, además, *simpli-citer et absolute*, puesto que el motivo adecuado de la Encarnación del Verbo en el pecado del hombre (III, 1, 3). Y esta doctrina es la más conforme con las enseñanzas de la revelación divina y de los Santos Padres.

Ahora bien, la maternidad divina es una prerrogativa mariana de orden esencialmente hipostático, que por sí misma incorpora o constituye a María en el mismo, no ciertamente de una manera sustancial, pero sí relativa (I Sent., d. 44, q. 1, art. 3; Cfr. III Sent., d. 22, q. 3, art. 3, sol. 1 ad 3; I, 25, 6 ad 4). Y al constituir la en el orden hipostático la asocia con Jesucristo en el mismo fin de aquél, que es nuestra redención. Decir lo contrario sería una cosa violenta en María, que no se puede afirmar sin pruebas explícitas de que esa fué la voluntad de Dios al hacerla Madre del Redentor, ya que la maternidad divina, por sí misma, esencialmente, eleva a María al orden hipostático del modo dicho, el cual en la presente economía no se puede desligar del fin a que está ordenado por Dios, que es nuestra redención. Así se comprende fácilmente que al pedir el Angel a María su consen-

timiento para ser Madre de Dios, en realidad se lo pidiera también para su cooperación a la obra de nuestra salud, en unión del Salvador. Y para ambas cosas lo prestó María, ya que Ella era conocedora del hondo sentido de la revelación de este misterio (III, 27, 5 ad 3). Se comprende asimismo que la asociación tan íntima de María con Jesús, en todo el proceso de la revelación divina, acerca de nuestra redención, hasta culminar en el momento supremo de su consumación en el monte Calvario, con la presencia de María a los pies de la Cruz, se ha de entender no sólo de una asociación circunstancialmente personal, por razón de la generación temporal del Verbo, sino también de la asociación en un mismo fin a realizar diversamente por ambos, en virtud de una ordenación divina, y no sólo de una libre elección humana. Y este es también el sentido profundo del paralelismo antitético entre Adán y Jesucristo, por una parte, y Eva y María por otra, enseñado por los Padres a partir del siglo II.

De esta manera queda firmemente establecido el consorcio de María con Jesús en la obra de nuestra redención, no sólo de una manera personal o mediata, sino también objetiva e inmediata, o sea, en el mismo fin del orden hipostático, que es la salvación del hombre, rescatándolo de la potestad del pecado e incorporándolo de nuevo a la vida divina de la gracia. Y esto no solamente en virtud de una libre elección humana, sino también de una ordenación divina, brotando de la misma naturaleza de la maternidad divina.

En esto debieran parar mientes aquellos que todavía se resisten a la admisión de una corredención mariana perfecta y a la existencia en ella de un mérito que, sin llegar, ni mucho menos, al de Jesucristo, pertenezca no obstante a un orden superior al puramente de congruo, cual corresponde al rango en que está colocada María sobre todos los demás mortales, aunque siempre inferior al de Jesucristo. La reflexión teológica todavía no ha llegado a calar bastante en las repercusiones que la realidad de la maternidad divina tiene en la asociación de María con Jesucristo en la obra de nuestra redención y en la valoración justa de sus actos corredentivos. Y todo ello encuentra satisfacción plena en los principios de la teología de Santo Tomás.

Además de la asociación con Cristo en el mismo fin de nuestra redención, se requiere también para la Corredención mariana plenitud de gracia. Aún en Jesucristo era totalmente necesaria

la gracia para los actos redentivos de su vida (De Verit., q. 29, 5 ad 4). La gracia capital, que juega papel tan importante en toda la obra redentora de Jesucristo, está constituida precisamente por la plenitud de la gracia habitual, en el mayor grado absoluto de gracia, connotando la unión hipostática (III, 8, 5; III Sent., d. 13, q. 3, a. 2; cfr. De Verit., q. 29, 5; IV Sent., d. 5, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 3). Tratándose de una pura criatura, con mayor motivo se ha de exigir en ella plenitud de gracia, aunque sin llegar, como en Jesucristo, a la categoría de gracia capital, para poder llevar a cabo una función corredentiva. Lo cual expresa Santo Tomás en los términos siguientes: «Sufficit gratia ad hoc, ut homo per eam sibi ipsi mereatur, sed quod alteri mereatur, ad hoc non sufficit, nisi sit perfectissima grátia, quae quodammodo ad alios redundet» (III Sent., d. 27, q. 1, sol. 1, 6). Todos los teólogos enseñan esto mismo en sus comentarios a la cuestión 64, art. 4 de la tercera parte de la Suma Teológica.

Y para que la corredención de una pura criatura adquiera valor de verdadera condignidad respecto de los demás, en sana teología no se puede exigir más, supuesta la asociación con el Redentor en el fin de la Encarnación, que una ordenación divina de la gracia, en ella existente, al mérito y a la satisfacción por los demás. Por eso Juan de Sto. Tomás afirma categóricamente que la imposibilidad del mérito condigno de la gracia para los demás, existente en nosotros, no proviene «ex impossibilitate gratiae, sed ex negatione ordinationis divinae» (In I-II, disp. 31, a. 2; cfr. In III, q. 1, dist. 1, art. 2, n. 72). La misma doctrina enseñan también Araujo (In I-II, q. 114, art. 6, Matriti, 1646), Nazario (In III, q. 1, a. 2, contrav. 4), Gonet (De iustificatione et merito, disp. 2, art. 7, conclus. 3), y en general los comentadores a la q. 114 de la I-II de Santo Tomás. Plácenos citar las palabras de Gonet por su claridad y concisión: «*In solum defectum divinae molitionis et ordinationis reducit* (D. Thomas), quod aliquis non mereatur alteri gratiam de condigno. Ergo gratia in quolibet iusto est secundum se sufficiens, ut sit principium meriti de condigno respectu gratiae aliorum, si ad hoc ordinaretur a Deo» (1. c.).

Sería un error teológico identificar esta ordenación divina de la gracia, al mérito de la misma para los demás, con la gracia capital, puesto que ésta tiene razón de gracia fontal y dice plenitud absoluta, mientras que aquella ordenación divina se encon-

traría en una gracia que es toda ella derivada y originada, la cual a su vez es también compatible con la existencia de la gracia en un grado cualquiera. Por eso mismo nos sorprendió que en el Congreso Internacional Mariano de Roma, con motivo de la proclamación del dogma de la Asunción, teólogos de nota se opusieran al mérito de condignidad en la corredención mariana alegando que ese mérito sólo puede provenir de la gracia capital, la cual no existió en María. Verdad es que la discusión de esta tesis fué propuesta de una manera imperfecta y comprometedora para sus mismos defensores, puesto que se citó el nombre de Le-bón como primer propugnador de ella, con lo cual ya estaba echada la suerte, y como si esto fuera poco, algunos de los partidarios más fervorosos del mérito de condignidad se declaraban también defensores de la existencia de la gracia capital en María, o por lo menos simpatizantes con ella. Para muchos teólogos que no comulgaban en las mismas ideas ya no había nada que hacer, y la cosa no merecía siquiera tenerse en cuenta. Y dadas esas premisas no les faltaba razón. Pero son esas premisas precisamente las que fallan aquí, y por eso es la postura de aquellos teólogos, que con tanto ardor se opusieron a la corredención mariana en este sentido, lo que realmente es inadmisibile.

Afortunadamente la tesis de la gracia capital de María, aun cuando la llamaran *secundaria*, ha caído para siempre con el radiomensaje de Pío XII en la inauguración del último Congreso Mariano Internacional celebrado en Roma en el mes de Octubre. Una prueba más de lo mucho que ha hecho progresar el Papa actual a la teología mariana.

La plenitud relativa de la gracia de María está señalada con todo rigor por Santo Tomás. Como es costumbre suya, en todas las cuestiones lleva siempre por delante un principio, que es el fundamento de la realidad de la verdad que se investiga, y lo que le da sentido y trabazón con las demás verdades en el cuadro general de la teología. En el caso presente es éste el principio: «Quanto aliquis magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii... Christus autem est principium gratiae, secundum divinitatem quidem *auctoritative*, secundum humanitatem vero *instrumentaliter*. Beata autem Virgo *propinquissima* Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. Et ideo *prae ceteris* maiorem debuit a Christo plenitudinem gratiae obtinere» (III, 27, 5). Por

eso afirma en ese mismo lugar que, «Beata Virgo tantam gratiae obtinuit plenitudinem, ut esset *propinquissima* auctori gratiae». (1. c., ad 1). Y después de distinguir la plenitud de la gracia en plenitud de suficiencia, de redundancia y de eficiencia señala el exceso de la plenitud de redundancia de la gracia de María con respecto a los demás, diciendo que «*excellit omnibus sanctis, propter eminentiam et abundantiam meritum*» (Jo., cap. 1, lect. 10), «*et angelos in plenitudine gratiae*» (Super Ave María). Parece que ya no se podía decir más y, sin embargo, en este mismo lugar hace Santo Tomás una afirmación en la que nos parece vislumbrar la existencia de la Corredentora, aun cuando el Angélico Doctor no haya llegado nunca a denominarla así de una manera explícita. Es aquella en que dice: «Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia, quod sufficit *ad salutem multorum*: sed quando haberet tantum, quod sufficeret *ad salutem omnium hominum de mundo*, hoc esse MAXIMUM, et hoc est in Christo, et in Beata Virgine (1. c.). No se podía afirmar más clara y categóricamente la gracia de la Corredentora.

En cuanto a la ordenación divina de la gracia de María al mérito de la misma para los demás, Santo Tomás parte del *hecho*, entonces universalmente reconocido por todos como tal. que esta ordenación solamente existía en Jesucristo en virtud de la gracia capital. Pero al mismo tiempo reconoce también la *posibilidad* de que exista en otros, aun careciendo de la gracia capital, en lo cual no existe por otra parte dificultad alguna, siendo esto admitido por todos los comentadores del Angélico Doctor. Entonces no podía Santo Tomás decir otra cosa, como tampoco podía afirmar la existencia de la Corredentora en sentido perfectivo con la claridad y firmeza con que lo hacemos ahora, a pesar de que esta afirmación encaja mejor en los principios de su teología que en los de ninguna otra. Pero una vez que la existencia de la Corredentora es ya un *hecho* reconocido por la misma Iglesia, la existencia de aquella ordenación divina en la gracia de María es una consecuencia inevitable, si no queremos hacer del ser de la Corredentora una cosa completamente antagónica e ininteligible. Es el mismo Santo Tomás quien nos da el principio que fundamenta y explica sólidamente esta existencia: «Unicuique datur gratia secundum hoc ad quod eligitur» (III, 27, 5 ad 1)... La gracia de María sin esta ordenación divina no sería la gracia

de la Corredentora. Y tal contrasentido no se puede imaginar siquiera en la criatura más perfecta realizada por Dios.

Hay que darse cuenta de la evolución de las ideas para no hacer decir a un autor cosas que sólo después de él fueron conocidas, así como tampoco para negarle otras que estando contenidas en sus principios, y como en trance de brotar de ellos, sin embargo, por las condiciones del tiempo en que vivió el autor, no llegaron a ser formuladas de una manera explícita. Y este mismo canon se ha de aplicar a todas aquellas afirmaciones explícitas, basadas en estas condiciones, para no darles un valor absoluto, cuando solamente lo tienen relativo y circunstancial. Sólo puede ser considerado como anti-tomista lo que está en pugna con los principios de la doctrina de Santo Tomás y con las consecuencias *necesarias* de los mismos o que, en cuanto tales, fueron deducidas por el mismo Santo Tomás. En todo lo demás cabe evolución y progreso dentro del mismo pensamiento tomista.

Además de la asociación con Cristo en el fin de la Encarnación, y de la gracia abundantísima con ordenación divina al mérito de la misma para los demás, exige el concepto de Corredentora la santidad total, no ciertamente con necesidad absoluta, sino de suma congruencia. Así lo establece Santo Tomás de un modo analógico, al preguntarse en la tercera parte de la Suma Teológica si en Jesucristo hubo pecado (III, 15, 1). Jesucristo, en cuanto Dios-Hombre, era, naturalmente, impecable. Pero tomó voluntariamente los defectos de la naturaleza humana que no se oponen al fin de la Encarnación, y que en sí mismos no implican imperfección (III, 14, 1, 2). Mas el pecado no sólo importa una imperfección moral de la persona, sino que además se opone al fin de la Encarnación, que es la satisfacción por el pecado del hombre, no contribuyendo tampoco a la demostración de la verdad de la Encarnación, ya que es algo contrario a la misma naturaleza humana y está en oposición manifiesta con la ejemplaridad del Redentor (III, 14, 1). Por esto es propio del Redentor la suma santidad, que en Jesucristo, además de sustancial, era también accidental.

En la Corredentora no cabe hablar de santidad sustancial, pero sí de la accidental analógicamente a la de Jesucristo, por razón de su pertenencia al orden hipostático, y del mismo fin de la corredención. Por tanto, cuanto más exenta de pecado y más llena de gracia esté la Corredentora, tanto más aceptos serán

a Dios y más valor tendrán sus actos corredentivos para satisfacer por el pecado del hombre y merecernos las gracias. He aquí por qué la santidad, en cuanto exención de pecado, es disposición para la Corredención mariana. ¿Hasta dónde llegó la santidad como exención de pecado en María?

Sabido es que Santo Tomás distingue una doble santificación en la Virgen: la primera poco después del primer instante de su concepción, y la segunda en la concepción del Hijo por la presencia del Verbo divino en sus entrañas purísimas. En la primera fué purificada la Virgen María del pecado original y preservada de todo pecado actual, así mortal como venial, mediante la ligación de la inclinación al mal del fomes peccati, y la incoación de su confirmación en el bien por la gracia santificante que plenísimamente se había derramado en su alma. Dejemos hablar al mismo Santo Tomás: «Illa sanctificatio B. Virginis (prima) excellentior fuit sanctificationibus aliorum. Quod sic patet: in sanctificatione enim quae fit per legem communem in sacramentis tollitur culpa, sed remanet fomes inclinans ad peccatum mortale et veniale; sed sanctificatis ex utero non remanet fomes secundum quod inclinans est ad mortale, sed tamen remanet inclinatio fomitis ad venialia, ut patet in Ieremia et Ioanne Baptista, qui peccatum actuale habuerunt, non mortale, sed veniale. Sed in B. Virgine inclinatio fomitis omnino sublata fuit, et quantum ad veniale et quantum ad mortale; et quod plus est, ut dicitur, gratia sanctificationis non tantum repressit in ipsa motus illicitos, sed etiam in aliis efficaciam habuit, ita ut quamvis esset pulchra corpore, a nullo unquam concupisci potuit» (III Sent., d. 3., q. 1, art. 2, sol. 1 ad 4).

Y hablando un poco más adelante de esta misma santificación primera de la Virgen explicita más su pensamiento en los términos siguientes: «Sicut in prima sanctificatione fuit quaedam inchoatio emmundationis, remoto peccato originali quantum ad culpam, et ligato fomite, ita etiam fuit *quaedam inchoatio confirmationis*, quia per gratiam sanctificantem, immunitatem a peccato deinceps consecuta est. Quae quidem immunitas a tribus causabatur, scilicet, ex ligatione fomitis, qui ad malum non incitabat, ex inclinatione gratiae, quae in bonum ordinabat, quamvis non per eam liberum arbitrium esset in fine ultimo stabilitum, sicut est in beatis, qui ad finem vitae pervenerunt, et iterum ex conservatione divinae providentiae, quae eam intactam custodivit

ab omni peccato, sicut et in primo statu hominem ab omni nocivo protexisset» (1. c., sol. 1).

En la segunda santificación el fomes peccati fué raído en su misma esencia, y la Virgen plenamente confirmada en el bien. «In secunda sanctificatione, et emmundatione et confirmatio in bono quodammodo consummata est, secundum perfectionem viae. In prima enim sanctificatione ablata fuit inclinatio fomitis remanente essentia eius. In secunda vero fuit extinctus ipse fomes per essentiam, remanentibus adhuc poenalitatibus ex peccato causatis, a quibus plene liberata fuit per gloriam Assumptionis. Similiter etiam ex parte altera, in prima sanctificatione gratia collata fuit, ad bonum efficaciter liberum arbitrium inclinans, quamvis non esset sufficiens ad tollendam flexibilitatem liberi arbitrii in malum, quam etiam homo in primo statu habuit; in secunda vero sanctificatione gratia superaddita fuit, quae ita potentiam liberi arbitrii impleat ut in contrarium flecti non posset, non quidem tolendo naturam liberi arbitrii, sed defectum» (1. c., sol. 2).

Todo lo cual hace concluir a Santo Tomás que la Virgen María «super omnes alios sanctos a peccato purior fuit» (1. c., a. 1, sol. 3), y que «sub Christo MAXIMA fuit B. Virginis puritas» (III, 27, 2 ad 2). En un autor que no conocía el hecho de la preservación del pecado original en María no se podía pedir más. Ni, absolutamente, tal vez fuera necesaria mayor exención de pecado para que María pudiera realizar sus funciones de Corredentora en unión con Jesucristo.

Pero la analogía con Jesucristo Redentor, la perfección con que Dios hace todas las obras, la dignidad altísima de Madre de Dios y la suma congruencia con la Corredentora del género humano exigían mucho más; exigían que la Virgen María nunca fuera manchada con la más leve sombra de pecado para realizar santísima y dignísimamente sus funciones de Madre del Verbo encarnado y Corredentora de los hombres. Y esto es lo que nos enseña la fe en el dogma de la Inmaculada Concepción.

¿Qué relaciones existen entre la Inmaculada y la Corredentora? Por lo dicho hasta aquí podemos vislumbrarlo ya fácilmente. Pero para mayor claridad vamos a considerar esa relación en el doble orden de la predestinación de María y de su realización en el tiempo. María fué predestinada por Dios en el mismo decreto de la Encarnación para ser Madre del Verbo

encarnado, y por lo mismo para ser también Corredentora con Jesucristo de los hombres, puesto que la corredención mariana está incluida en la maternidad divina en cuanto que incorpora a la Virgen Santísima en el orden hipostático, asociándola con Jesucristo en el mismo fin de la Encarnación. Los teólogos antiguos, incluyendo entre ellos al mismo Santo Tomás, no tenían en cuenta a la Corredentora en la predestinación de María, sino tan sólo a la Madre de Dios. Pero hoy se impone también esta consideración. De lo contrario, a la Virgen Santísima no le convendría la corredención perfectiva, que otros también llaman objetiva e inmediata, por título distinto del que nos conviene a todos los demás. La Concepción Inmaculada entra en la predestinación de María como una disposición congruente de la maternidad divina, y al mismo tiempo de su corredención. Y este mismo orden guardan entre sí en el orden de su realización. No se concibe una Madre de Dios manchada por el pecado, así como tampoco una Corredentora de los hombres víctima de sus maldeduras, y por algún tiempo enemiga de Dios.

Cuando Santo Tomás distingue la gracia de la Virgen en dispositiva, perfectiva y final, sólo considera la primera en el orden a la maternidad divina, y lo mismo acontece en los demás teólogos, así antiguos como modernos. Es esto una inconsecuencia que en los teólogos antiguos es disculpable, pero no en los modernos. De aquí arranca originariamente la dificultad para valorar después debidamente la corredención mariana, de la que algunos no saben desprenderse. Preciso es reajustar algunos conceptos teológicos, poniéndolos a tono con los avances de la soteriología mariana en los últimos siglos. Sería una insensatez negarse a reconocer este progreso, suficientemente indicado ya en el mismo título que encabeza estas páginas.

FR. MANUEL CUERVO LOPEZ, O. P.

El problema del débito y la redención preservativa de María

La definición de la Concepción Inmaculada de María armonizó en la superior sabiduría del dogma, la aparente oposición de dos términos: *inmaculada* y *redimida*, que había llevado de cabeza durante siglos a la Teología católica.

Pero la Iglesia sabe más que sus teólogos. Estos no han logrado comprender bien todavía la armonía, ya indudable, establecida en el dogma. La inmunidad parece excluir dependencia alguna del pecado original; y la redención preservativa que la inmuniza parece exigir alguna necesidad de preservación.

He aquí *el problema del débito*. ¿Puede explicarse convenientemente el misterio de la Concepción Inmaculada, propuesto en la definición dogmática, sin admitir respecto de la Virgen algún débito de pecado que exigiera su preservación y la hiciera redimible?

Aunque las explicaciones teológicas, si las contamos por sus diferencias accidentales, son innumerables, las fundamentales son tres. La primera exime a la Virgen de todo débito. La segunda cree que fué necesario en María un *débito personal* para poder ser realmente redimida. La tercera piensa que sólo puede y debe defenderse respecto de Ella un *débito natural*. A estas tres posiciones hemos de referirnos en nuestro estudio.

La oportunidad de emprenderlo no la preguntará quien esté informado de la insistencia, de la viveza y hasta de la extremosidad con que el problema se replantea en estos días. Asistimos a una nueva explosión exencionista, émula de la de Toledo y Alcalá, y no ajena a su inspiración. Nadie extrañará que nuestra

actitud sea cautelosa. El tomismo continúa sirviendo su misión providencial. La redención y la inmunidad de María son igualmente verdaderas. Son una sola verdad, cuya integridad hay que salvaguardarla. Al entusiasmo por las afirmaciones absolutas hay que oponer el entusiasmo, más difícil, por las afirmaciones exactas.

Nos limitaremos al campo doctrinal. En el histórico van espigando varios lo que mejor les parece, que es lo más favorable a sus sentencias. Si se deciden a espiar también los de signo contrario, quedará la verdad más en su punto (1).

Para buscarla en la doctrina es obligado tener delante y no perder de vista y voluntad la de la Iglesia, propuesta definitivamente en la Bula *Ineffabilis Deus*, e ilustrada en otros venerandos documentos. En la mente de la Iglesia, que tiene que ser la del teólogo, la Virgen fué inmaculada por haber sido preservada inmune del pecado original, en atención a los méritos de Jesucristo Redentor del género humano. No extrañará, pues, el enunciado de nuestro punto preliminar.

I. INMACULADA REDIMIDA

1. *Se pensó siempre así.*

Si el privilegio de la pureza original de María, no obstante ser tan caro al corazón cristiano, estuvo en discusión durante siglos, fué por la absoluta certeza de la universalidad de la redención con que había que concordarlo. María no podía ser

(1) Cfr. BALIC (C., O. F. M.), *De debito peccati originalis in B. V. M.*, Roma, 1941; OGERIN-JAUREGUI (B., O. F. M.), *Exención del débito y del «fomes» peccati*, «Verdad y Vida», 5 (1947) 419-451; LIAÑO (M. A., S. I.), *La redención pasiva de María según Suárez*, Arch. Teol. Granad., 11 (1948) 195-225; DELGADO VARÉLA (J. M., O. de M.), *Exención del débito según los mariólogos españoles de 1600 a 1650*, Ephem. Mariol. 1 (1951) 501-526; PRADA (B., C. M. F.), *Las disputas teológicas de Toledo y Alcalá*, Ephem. Mariol. 3 (1953) 281-305; ALCANTARA (P. de, O. F. M.), *Duns Escoto y la Bula «Ineffabilis»*, Estud. Mar. 13 (1953) 309-331; ID., *La redención de María según el P. T. F. de Urrutigoiti*, «Verdad y Vida» (1951) 81-4; ID., *La redención y el débito de María*, Siglos XVII-XVIII. «Verdad y Vida», 12 (1954) 1-48, 313-337; ID., *La redención de María y los méritos de Cristo*, Estud. Francisc. 55 (1954) 195-253; VILLALMONTE (A. de, O. F. M.), *La Inmaculada y el débito del pecado*, «Verdad y Vida» 12 (1954), 49-101; BONNEFOY (J., O. F. M.), *La negación del «debitum peccati» en María*, «Verdad y Vida», 12 (1954) 103-171; ID., *Théories modernes du «debitum peccati»*, Ephem. Mariol. 4 (1954) 269-331; NAVA (R. de, O. F. M. Cap.), *La redención de María según el P. Montalbán*, Estud. Franc., 55 (1954) 255-279; APERRIBAY (B., O. F. M.), *La redención preservativa en la Bula «Ineffabilis»*, Est. Fr. (1954) 73-97.

inmaculada si para serlo había que eximirla de la redención. Este fué el común parecer de Padres Doctores y grandes teólogos. La actitud de San Bernardo, Alejandro de Ales, San Alberto, San Buenaventura, Santo Tomás, de los mayores amadores y admiradores de María, no era de enfrentamiento o de oposición a su privilegio, que le hubieran reconocido gustosísimos, sino de defensa del patrimonio de la fe, que veían comprometido por una corriente inmaculista desviado del cauce de la Redención.

Escoto, representante máximo de la solución teológica del misterio, se guardó mucho de afirmar que María fué inmaculada por no necesitar ser redimida. Su genialidad consistió en hacer ver que la inmunización preservativa, realizada por el Redentor, fué una más sublime redención (2).

A lo largo de la historia multisecular del problema surgen voces desafinadas; pero fueron siempre ahogadas por el buen sentido teológico que resuena en el testimonio de Suárez:

«Certum puto convenire in eo nos omnes, Virginem scilicet Immaculatam, fuisse proprie et vere redemptam per Christum; hoc fuit fundamentum Sancti Thomae, in quo non ei contradicunt boni defensores Immaculae Conceptionis, sed in consequentia quam fecit...» (3).

2. *Inmaculada en cuanto redimida, según la Bula dogmática*

Este buen sentido, que es el de la revelación, quedó testificado en la Bula *Ineffabilis* y consagrado en su definición dogmática. Recuerda efectivamente la Bula:

(2) *Oxon.* 3. d. 3. q. 1. «Scoti praecipua—dice ALASTRUEY—gloria in hoc reponenda videtur, non tam quod nova argumenta ad rem probandam protulerit, quamquod statum quaestionis rite delineaverit atque ostenderit amice cohaerere posse immaculatam Virginis Conceptionem cum redemptione ejus per Christi merita» (*Mariologia*, I, p. 244); «Distinguit (Scotus) inter ipsum peccatum originale et hujus debitum, ac ostendit quomodo immaculata conceptio fuerit perfectior modus redemptionis, dum a peccato praeservatur illa quae illud incurere debuisset: ita quod Christus Matrem tam perfecte redemerit, ut meruerit eam a peccato originali non liberari sed praeservari» (MERKELBACH, *Mariologia*, p. 116).

(3) *De peccato Orig.* Disp. IX, sect. 4. BAÑEZ dictaba en su cátedra de Salamanca a fines del siglo XVI (curso 1598-99): «Qui excipiunt Beatam Virginem a contractione originalis peccati, debent concedere nihilominus et concedunt Beatam Virginem vere et proprie fuisse redemptam ab originali peccato per merita Christi...» (*Comentarios inéditos a la Prima Secundae*, q. 81, a. 3. Edic. del P. Beltrán de Heredia, Salamanca, 1944, p. 260).

«Hinc decretoria verba, quibus Alexander VII Decessor Noster sinceram Ecclesiae mentem declaravit, inquires : sane vetus est christifidelium erga eius beatissimam Matrem Virginem Mariam pietas sentientium, eius animam in primo instanti creationis atque infusionis in corpus, fuisse speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Iesu Christi, eius Filii, humani generis Redemptoris, a macula peccati originalis praeservatam immunem, atque hoc sensu eius Conceptionis festivitatem solemni ritu colentium et celebrantium» (4).

Testifica igualmente el sentido universal reflejado en el magisterio ordinario :

«Omnes autem norunt quanto studio haec de Immaculata Deiparae Virginis Conceptione doctrina a spectatissimis Religiosis Familiis et celebrrioribus theologicis academiis, ac praesantissimis divinarum rerum scientia doctoribus fuerit tradita, asserta ac propugnata. Omnes pariter norunt quantopere solliciti fuerint sacrorum antistites vel in ipsis ecclesiasticis conventibus palam publiceque profiteri, Sanctissimam Dei Genetricem Virginem Mariam, ob praevisa Christi Domini Redemptoris merita nunquam subiacuisse peccato, sed praeservatam omnino fuisse ab originali labe et idcirco sublimiori modo redemptam» (5).

Y este sentido del privilegio es el definido y consagrado :

«Declaramus, pronuntiamus et definimus doctrinam quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpa labe preservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam» (6).

3. Sentido de la definición : Inmaculada redimida.

Examinado el texto dogmático se ve con toda claridad el sujeto, el objeto, la causa, el modo y el tiempo de la inmunidad de María.

a) El sujeto fué la persona de la Virgen : *Beatissimam Virginem Mariam*.

(4) Bula *Ineffabilis Deus*, Ed. Tondini en *Encicliche Mariane*, Roma 1950, p. 36.

(5) *Ineffabilis Deus*, p. 40.

(6) *Ineffabilis Deus*, p. 54.

b) El objeto fué el pecado original: *ab omni originalis cul-pae labe*.

Este había sido el objeto del problema, el término de referencia tradicional. ¿Había contraído la Virgen el pecado original? ¿Había sido preservada de caer en él? Al proclamarla ahora inmaculada, se la proclama preservada de la mancha primitiva hereditaria.

«Esta era la razón de la fiesta:

«Enim vero Praedecessores Nostri vehementer gloriati sunt Apostolica sua auctoritate festum Conceptionis in Romana Ecclesia instituere, ac proprio Officio, propriaque Missa, quibus praeerrogativa immunitatis ab hereditaria labe manifestissime asserebatur, augere, honestare et cultum iam institutum omni ope promovere...» (7).

Esta es la incomparable pureza que el pueblo cristiano se complació y complace en contemplar: «Ave María purísima, sin pecado concebida». La que elogia en las Letanías: «Regina sine labe originalis concepta».

No es, pues, el objeto del privilegio la mera santificación positiva de María, o su elevación o divinización en el primer instante de su ser natural, sino la preservación o inmunización de la mancilla del pecado original: «*ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem*». Esto es lo que se define, y no la mera santificación de la Madre de Dios (8).

c) La *causa* eficiente y formal de la inmunidad fué la gracia divina merecida por Jesucristo, salvador del género humano: «*singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis*».

La pureza original de María fué, pues, el fruto primero y más precioso de los méritos redentivos de su Hijo, redentor del pecado. Con razón proclamará Ella un día: «*Magnificat anima mea Dominum et exultavit spiritus meus in Deo salutario meo*». (Lc. I, 47).

En la expresión *méritos del Salvador*, resume la Bula el valor redentivo de la vida, pasión y muerte de Jesús, para obrar la humana salvación. Fué efectivamente el Salvador del género humano por la eficiencia meritoria, satisfactoria y reconciliatoria

(7) *Ineffabilis Deus*, p. 32.

(8) Cfr. Encicl. *Ad diem illum*, ed. Tondini, p. 316.

de toda su vida en dependencia del sacrificio consumidor del Calvario.

En previsión, pues, y en cuenta de estos méritos, previno la gracia divina a María, la colmó de dones divinos y la preservó de toda mancilla de culpa. Así lo reza la Iglesia: «*Ex morte eiusdem Filii tui praevisa eam ab omni labe praeservasti*». Se adelantó la gracia y no dejó lugar al pecado, que en otro caso hubiera incurrido.

Y así, es claro que la gracia original de María fué una gracia preveniente, inmunizadora, preservativa y no meramente elevadora y divinizadora. Es el pensamiento de la Bula: «*praeveniente scilicet Spiritus Sancti gratia a peccato originali praeservata*» (9). O como dice la fórmula misma definitoria: «*ab omni originalis culpa labe praeservatam immunem*».

d) El modo de exención fué un privilegio singular: «*singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio*».

Tuvo que ser privilegio su original inocencia, porque fué una preservación de la culpa que por su común origen adámico había de incurrir. Todos los hijos de Adán, menos Ella, la contraemos. Ella no la contrajo porque fué privilegiada.

e) Y lo fué en el primer instante de su concepción: «*in primo instanti suae Conceptionis*».

El instante primero de su Concepción, que fué el de la unión de su alma y de su cuerpo y constitución de su persona, fué también el primero de su existencia. Ser, y ser pura, fué a la par. La gracia coexistió en ella con su ser. La gracia previno el contagio, la luz no dejó lugar a la sombra, la vida se anticipó a la muerte. María fué siempre toda hermosa. Es el tallo puro de nuestra estirpe. Gloria cabal del género humano.

CONCLUSION: *Inmaculada en cuanto redimida con redención preservativa.*

En lo dicho está clara la mente de la Iglesia. No se podría resumir mejor que como ella misma lo hace:

«*Sanctissimam Dei Genitricem Virginem Mariam, ob praevisa Christi Domini Redemptoris merita nunquam subiacuisse peccato, sed praeservatam omnino fuisse ab originali labe, et idcirco sublimiori modo redemptam*» (10).

(9) *Ineffabilis Deus*, p. 38.

(10) *Ineffabilis Deus*, p. 40.

Fué, pues, inmaculada por los méritos del Redentor, que la preservaron del pecado original. Fué inmaculada en cuanto redimida con redención preservativa.

El término *a quo* de esta redención fué, como en los demás, el pecado original; pero el modo fué privilegiado; pues, mientras los demás somos liberados, esto es, redimidos con redención liberativa, María no fué liberada del pecado contraído, sino preservada de contraerlo: redimida con redención preservativa.

La Bula subraya que esta preservación del pecado no sólo es redención, sino más sublime redención que la común. «*Et idcirco sublimiori modo redempta*».

El nexa causal que establece este *idcirco* y la comparación establecida en el *sublimiori*, precisan de manera concluyente el sentido de la redención de María. Fué redimida por cuanto fué preservada del pecado original: «*praeservatam omnino fuisse ab originali labe et idcirco sublimiori modo redempta*». Luego redimida del pecado original.

La comparación «*sublimiori modo*» acaba de comprobar este sentido. Los comparados son la Virgen y los demás hombres. Y se les compara en la redención del pecado original. La Virgen fué preservada por los méritos del Redentor. Los demás somos liberados por esos mismos méritos. María, dice la Iglesia, fué *redimida más sublimemente* en su preservación que nosotros en nuestra liberación (11).

La redención de María, según la Iglesia, tiene por término de referencia o preservación la culpa original. Una inmaculada meramente elevada y no formalmente preservada, es una inmaculada no redimida. No es la inmaculada de la fe. El teólogo debe atenerse a la realidad revelada del misterio y no empeñarse peligrosamente en mejorar con hipótesis imaginarias el irreformable designio divino que nos ha sido definido. La nueva Encíclica *Fulgens Corona* expresa tajantemente el verdadero sentido de la definición ahora centenaria:

(11) El sentido de la Bula puede confirmarse por los documentos pontificios antecedentes, especialmente por las Constituciones apostólicas: *Cum praeexcelsa* de Sixto IV (1497) y *Sollicitud omnium ecclesiarum* de Alejandro VII (1661) aludidas en la misma Bula *Ineffabilis*. Los documentos pontificios recogen fielmente el sentido auténtico de la tradición teológica.

«Neque asseverari potest hac de causa minui Redemptionem Christi, quasi iam non ad universam pertineat Adami sobolem; atque adeo aliquid de ipsius divini Redemptoris munere ac dignitate detrahi. Etenim si rem funditus diligenterque perspicimus, facile cernimus Christum Dominum perfectissimo quodam modo divinam Matrem suam revera redemisse, cum ipsius meritorum intuitu, eadem a Deo praeservata esset a quavis hereditaria peccati labe immunis, quamobrem infinita Iesu Christi dignitas eiusque universalis redemptionis munus hoc doctrinae capite non extenuatur vel remittitur, sed augetur quam maxime» (12).

Esta es la doctrina de la Iglesia. Confrontemos con ella las tres explicaciones fundamentales arriba indicadas.

II. EXPLICACIONES TEOLOGICAS POR EXENCION DE TODO DEBITO

En esta teoría hay muchas variantes. En otro trabajo examinamos algunas que nos parecieron más notables. Hoy revisaremos algunos conatos exencionistas de última hora.

1. TEORIA ESCOTISTA DEL P. VILLALMONTE, O. F. M. (13).

A. *Exposición de la teoría.*

1. *Fundamento.*—Se funda en la concepción escotista del plan de la Encarnación, anterior e independiente del pecado de Adán:

«María fué predestinada antes y en particular fué predestinada independientemente de los otros elegidos. Antes que Dios hubiese previsto la gloria, la gracia y la misma existencia admítica, había cuerido eficazmente la existencia de María incorporada al destino de Cristo. Toda la gracia que Dios da a María no tiene conexión ninguna ni de causa ni de condición respecto de la voluntad de Adán. Se la confiere Dios por otros motivos y en otro orden» (14).

Ese orden diferente de María es el orden de Cristo o el orden hipostático, y en consecuencia el orden de la Cabeza. La predestinación de María y su maternidad divina demuestran su per-

(12) AAS., 8 oct. 1953, p. 581.

(13) VILLALMONTE (Alejandro de, O. F. M.), *La Inmaculada y el débito del pecado*, «Verdad y Vida», 12 (1954) 49-101.

(14) Ib. p. 79-80

tenencia al orden de Cristo, que es decir al orden de la capitalidad y no de los miembros. Esta pertenencia al orden de Cristo la hace absolutamente independiente del orden de Adán y de sus descendientes.

2. *Argumentación.*—a) *En general:*

«En la actual economía la Virgen pertenece a un orden sobrenatural ontológicamente superior al orden de Adán y su linaje: pertenece al orden hipostático, al orden de la Cabeza. Ahora bien, un ser de categoría ontológica superior, como es María, en este mismo orden sobrenatural en que es superior, no puede depender del orden inferior de Adán; como dependería si la gracia o el pecado hubiera de afectarle en dependencia alguna de Adán. Por consiguiente, ni la gracia de María, ni su posible defección pueden tener relación alguna necesaria con la gracia o la caída del género humano, presidido por Adán» (15). Por tanto, «repugna que tenga el débito del pecado original propio de los hijos de Adán» (16).

b) *Por la impecabilidad de María:*

«Otra consecuencia de la pertenencia al orden hipostático y maternidad divina es la impecabilidad intrínseca de María. Desde aquí arranca otra nueva comprobación de nuestra tesis exencionista. Pues hablar de débito de pecado en un ser que previamente se ha demostrado intrínsecamente impecable, no tiene sentido razonable» (17).

3. *La Redención de María.*—El P. Villalmonste reconoce la necesidad de concordar la inmunidad de María con su redención por Cristo. Redención en sentido propio y formal (18); redención preventiva y más excelente que la de los demás redimidos (19); redención del pecado original, ya que la Bula *Ineffabilis*

(15) Ib. p. 71.

(16) Ib. p. 80.

(17) Ib. p. 86. «La impecabilidad de María es intrínseca, antecedente y exigida por la maternidad en el sentido pleno querido por Dios. Siendo así, es del todo claro que no puede Dios querer a María sin que al mismo tiempo la quiera impecable. Y, por consiguiente, no puede hablar posteriormente de un decreto divino en virtud del cual María diga ordenación a contraer ningún pecado. No es posible hablar de débito, exigencia ordenación positiva (ni aun remota) al pecado en una criatura que es impecable desde la raíz de su predestinación en la mente divina. Ni se puede recurrir a su condición humana. En cuanto criatura conserva siempre María la posibilidad metafísica de pecar. Pero en nuestro caso nada importa; porque con esta no repugnancia a pecar nadie entra en el pecado, ni en la ley del pecado...» (ib. p. 87).

(18) Ib. p. 93.

(19) Ib. etc.

parece poner la redención eminentísima de María en relación con el pecado original...» (20); redención verificada por los méritos de la Pasión de Cristo (21).

a) *La redención en general.* Como la redención importa un aspecto negativo, que es la liberación del mal (22), hay que reconocer que María fué preservada del mal. Su «preservación hay que entenderla en un *sentido amplísimo*. María fué preservada del mal. Su «preservación hay que entenderla en un *sentido amplísimo*. María fué preservada de un mal en que podía caer. Bastaba la posibilidad de pecar; sin que sea necesario admitir en «Ella ninguna ordenación al pecado, ningún débito, ninguna esclavitud de iure: todo esto repugna en María por razón de su pertenencia al orden hipostático» (23).

b) *La preservación del pecado original:*

«También fué libre María del verdadero peligro de pecar, posibilidad de contraer el original. Por el hecho de ser hija natural de Adán, María podía contraer el original si se cumplían otras condiciones, principalmente si hubiese sido capitulada en Adán. Incluso el proceder por generación natural incluía también la dependencia sobrenatural si Dios no disponía otra cosa. Pues bien, al infundir Dios a María una gracia trascendente, impidió que fuese recapitulada en Adán, y así quedó sin efecto aquella posibilidad de pecar que provenía de la generación natural...» (24).

c) *Cómo necesitó los méritos de la Pasión de Cristo.* Aunque la Virgen fué predestinada eficazmente por Dios antes de prever el pecado y, por tanto, con independencia en su gracia y en su gloria de los méritos redentores: este decreto divino no resultó eficaz de hecho, sino que previendo luego el pecado

(20) Ib. p. 96.

(21) Ib. p. 97. El entusiasmo franciscanista del autor, desbordado en todo su artículo, le deja impávido ante estas dificultades. «Dentro de la Escuela franciscana, donde nos situamos para defender nuestra tesis exenciónista, es también donde mejor situados estamos para estudiar a fondo y defender la perfectísima redención de María verificada por su Hijo en la Cruz» (ib. p. 92) Cfr. p. 93, 95, etc.

(22) Ib. p. 95.

(23) Ib. p. 96.

(24) Ib. p. 97.

y los méritos redentores decidió que la gracia de María fuera también efecto de la Pasión de su Hijo (25).

B. *Crítica de la teoría escotista del P. Villalmonste.*

1. *Plan escotista.*—No hay para qué discutir la posibilidad absoluta de su plan. Pero no es preciso para la debida explicación de la Encarnación Redentora que es la realmente revelada, y hay que rechazarlo en cuanto no se avenga con sus reales exigencias, por ejemplo, la redención de María.

La primacía y gloria de Cristo que le sirve de motivo queda enteramente a salvo aún cuando Dios sólo haya querido la Encarnación Redentora, pues no es menos, sino más gloriosa para Dios, para el Verbo Encarnado y para la Virgen Madre.

2. *Argumentación.*—a) *La argumentación general.* La pertenencia de María al orden hipostático, al orden de Cristo y al de su capitalidad, la admitimos complacidos. Pero negamos que por eso no pudiera pertenecer María a la raza caída de Adán, a la que de hecho pertenece, y que a causa de esa pertenencia no hubiera contraído la culpa original de no ser preservada.

Esa imposibilidad sólo se da suponiéndola predestinada con anterioridad e independencia del plan real permisivo del pecado.

En este plan, la predestinación de María y su pertenencia al orden hipostático, o lo que es lo mismo, su predestinación a la divina maternidad, exige, más o menos necesariamente, que sea preservada del pecado, e incluye con la misma necesidad una decisión divina de preservarla. Pero no incluye la imposibilidad de que la naturaleza caída, a la que ha de pertenecer, no importe

(25) Ib. p. «Decretó Dios darle las gracias—con decreto eficaz—por los méritos de Cristo, antes de prever la Pasión; pero no se las concede eficazmente sino después que el mismo Verbo ofrece de hecho los méritos que en concreto no son otros que los de la Pasión. Se concibe perfectamente razonable este plan divino: desde el primer momento Dios determina eficazmente su plan de dar a María las gracias por mérito de Cristo. Pero aún en la intención divina de hecho no se confieren las gracias sino después que Cristo de hecho presenta sus méritos a la Trinidad beatísima. Podía Cristo haber adquirido sus méritos de formas muy diversas. Pero vista la ruina del género humano se ofrece a merecer precisamente por los actos dolorosos de la Pasión. Ofrecidos éstos en el plano de la intencionalidad divina, la Trinidad beatísima cumple—en el orden de la intención—los decretos anteriores. Y en virtud de este paso confiere eficazmente a María todas las gracias que tenía pensado dárselas. Y lo mismo acontece con todos los hombres elegidos y aún réprobos. En tal caso no se ve dificultad para afirmar que Dios confirió a María la gracia de la Maternidad, la gracia de la exención del débito y toda gracia por efecto de la Pasión de Cristo prevista en la mente divina» (ib. p. 99). Cfr. ib. p. 100.

de suyo una privación de gracia para Ella como para todos los descendientes de Adán, que haga precisa en Ella la prevención de una gracia singular divina. Todo esto se verá más claro en la exposición de nuestra solución.

b) *La impecabilidad de María.* La impecabilidad de la Virgen fundada en la hipótesis de su maternidad intrínsecamente santificante la afirman algunos con facilidad y entusiasmo, pero hasta ahora ninguno la ha probado convincentemente.

Lo que se puede afirmar sólidamente es que la Virgen fué impecable en razón de la divina maternidad: o por sola exigencia moral, o en cuanto la maternidad exige su llenez de gracia y ésta la imposibilitaba para pecar.

En todo caso, puesto que la impecabilidad le vendría a la Virgen de su maternidad, lo más que se podía decir es que si era predestinada para Madre de Dios esta predestinación la preservaba de pecado, por cuanto no era posible a la vez que Dios la quisiera para Madre suya y permitiera su inclusión en la culpa. ¿Se sigue de ahí que no pudiera ser hija de Adán pecador, o que si lo era no necesitara preservación? Se sigue que aunque por ser hija de Adán, es decir, de una naturaleza sin gracia, le correspondía nacer sin ella; por ser predestinada para Madre de Dios, la gracia la prevendría en su concepción preservándola del pecado.

Se dirá: Si era impecable por la maternidad, ¿cómo podía tener que pecar por naturaleza? No poder pecar y tener que pecar, ¿no es contradictorio? Sí. Pero tener que pecar por naturaleza si no interviene privilegio, y no poder pecar si se interpone privilegiadamente la gracia o lo que la conlleva, no es contradictorio. En el caso de María, aunque como hija de Adán debía pecar, Dios la preserva del pecado con la gracia implicada en el privilegio o predestinación de la divina maternidad. Por tanto, aunque la divina maternidad excluyera el pecado, no excluía el débito natural del pecado.

Obsérvese que el caso de María es sustancialmente equivalente al de otro hijo de Adán que, por hipótesis, hubiera sido preservado de contraer el pecado original por una gracia divina proveniente que le hiciera inmaculado en su concepción. Esta gracia le hacía realmente impecable por el pecado original. Sin embargo, no impedía el débito natural de pecar, sino el hecho

del pecado. También en la Virgen fué una gracia especial la que le preservó de ser concebida en pecado, aunque esa gracia podamos suponer que iba necesariamente ligada a la divina maternidad. Necesidad cuyo alcance, repito, es muy difícil de precisar pero que aun suponiéndola máxima, no deja de ser un privilegio, que libra a María de contraer personalmente el pecado, pero no de la necesidad natural de preservación.

3. *La redención de María.*—a) *En general.* Se dice que la redención, en cuanto liberación del mal, debe entenderse como preservación del pecado posible. Y como por otra parte se la supone intrínsecamente impecable por la divina maternidad, síguese que habría sido redimida en cuanto por ser predestinada para Madre de Dios se la imposibilitó para el pecado, que por su condición de creatura era posible.

Graves inconvenientes tiene esta suposición. 1.º No es cierto que la divina maternidad haga intrínsecamente impecable a María. 2.º La mera posibilidad de pecar no exige redención. De lo contrario, ¿por qué dicen los escotistas que Cristo, en el primer plan divino, no fué predestinado como Redentor? 3.º En todo caso, esa mera posibilidad radical no explica la redención expiatoria. 4.º Además, la Virgen, según esta teoría, habría sido redimida en virtud de la divina maternidad con anterioridad e independencia del plan redentor, querido después por la previsión del pecado de Adán y en orden a su expiación. 5.º Prescindiendo de la viabilidad absoluta de tan extraña redención, no es esa la que toda la tradición católica creyó necesaria en María ni la que de hecho necesitó según la Bula dogmática. Y esta razón vale por todas, pues toda hipótesis redentiva que no concuerde con los datos revelados de la redención de María es una ideación más o menos sublime, pero inadmisible.

b) *La redención preservativa del pecado original.* Pero se dirá que también esta teoría admite la relación entre la redención de María y el pecado original, por cuanto admite, como vimos, la posibilidad de este pecado en su condición de hija de Adán, es decir, en su procedencia de Adán por generación natural.

Pero no satisface esta explicación. En primer lugar, porque esta teoría exencionista excluye esa posibilidad, y en segundo

término, porque si se da esa posibilidad, fué necesidad y no mera posibilidad.

El autor afirma repetidamente que la existencia de María y su gracia fué predestinada en dependencia de Cristo con anterioridad y absoluta independencia no sólo de la situación moral de Dios, sino hasta de su existencia (26). Por consiguiente no había posibilidad ya de pecado alguno en Adán, del cual era independiente hasta en la existencia, ni aunque luego, en el segundo plan, procediese naturalmente de él. ¿Cómo era ya posible que no tuviera gracia la que ya la tenía?

El mismo autor nos suministra las razones hechas. «La contracción de pecado original o de su débito exige en el sujeto la pertenencia al que hemos llamado «*ordo Adami*». No conocemos otro orden en el que el pecado sea siquiera posible» (27).

Ahora bien, el autor excluye absolutamente a María del orden de Adán (28). Por tanto, la excluye de la posibilidad de pecar.

Razona también el mismo autor :

«Hay un decreto o un signo del decreto divino eficaz, en el cual Dios quiere a María dentro del orden hipostático, antes e independientemente de todo otro orden de sobrenaturaleza. Si después ponemos una ley divina que haga a María verdaderamente deudora de contraer un pecado propio y exclusivo de los hijos de Adán, por ello mismo imaginamos en Dios un decreto de incluir a María en el *ordo Adami*, fuera del cual repugnaría todo pecado original y toda deuda del mismo. Y es una contradicción en Dios el predestinar a María en el «orden de Cristo» para todos los efectos sobrenaturales y luego incluirla en el orden de Adán para otros efectos también sobrenaturales. Como si Dios, precisamente para que pecase, hubiese desalojado a María del orden de la cabeza y la hubiese trasladado al *orden pecaminoso de Adán*» (29).

No existe, pues, en este sistema ni la posibilidad de pecado original en María.

(26) Ib. p. 79.

(27) Ib. p. 81. «Si hemos acertado en determinar el puesto de María en la economía de salvación, el proponerla ahora como deudora del pecado original, el atribuirle cualquier débito respecto del mismo sería atentar contra la inmutabilidad divina» (ib. p. 81).

(28) Ibidem.

(29) P. 81-82.

Pero si «incluso la generación natural incluía también la dependencia sobrenatural si Dios no disponía otra cosa» (30), esta dependencia era más que posibilidad, aunque Dios dispusiera que no pecase. La posibilidad de pecar por procedencia adámica es más que posibilidad, es necesidad, porque el pecado de Adán no hizo posible, sino necesario, el pecado de sus descendientes. Si, pues, se admite una posibilidad real de pecado en la Virgen a causa de su ascendencia adámica, se admite una verdadera necesidad. Y, por tanto, se admite que debió ser preservada, no por la posibilidad, sino por la necesidad que le imponía su filiación humana.

c) *Intuitu meritorum Redemptoris*. La teoría escotista va de dificultad en dificultad y aquí tropieza con la última y fundamental, que pone a prueba insuperable al sistema.

La euforia del autor decae y ya reconoce que el sistema contrario, aunque «completamente falso e insostenible en buena teología» (31), encuentra aquí el camino expedito (31 bis). Se confiesa el desconcierto y se apela al misterio (32).

La crítica aquí es obvia. El sistema hace inexplicable la redención «ex meritis Redemptoris».

La Virgen fué prevista y predestinada con su Hijo y santificada con El con anterioridad e independencia de la actual economía redentora. Luego no «ex passione et morte Filii sui praevisa».

Ante el apremio dogmático vuelven sobre sus pasos, vacían de eficacia el plan pre-redencionista y someten a la Virgen a la necesidad de ser santificada «ex redemptione» y, por tanto, «ex peccato praeviso». Pero es un arreglo tardío y poco serio. Dice el autor que «algunos se sienten un poco molestos ante esta serie de decretos escotistas...» (33).

(30) Ib. p. 97.

(31) Ib. p. 91.

(31 bis) «En el sistema lapsario y amartiocéntrico de los tomistas no tiene fuerza esta dificultad...» (ib. p. 97).

(32) «Los teólogos franciscanos, lo mismo que han estudiado ampliamente la redención de María, también han afirmado que ésta se verificó por los méritos de la Pasión del Hijo. El modo cómo la Pasión de Cristo en concreto fué aplicada por Dios a la redención de María varía algo según los diversos autores. Variaciones éstas seguramente imposibles de evitar en un problema que, en última instancia, hay que catalogar entre los misterios...» (ib. p. 98). Cfr. nota 21.

(33) Ib. p. 99.

No es sólo molesta esa antropomórfica sucesión y sustitución de decretos, sino que es inconciliable con la eficacia e inmutabilidad de la voluntad divina. Si Dios quiso eficazmente santificar a la Virgen con independencia de la economía redentora, no se puede decir que sólo quiso santificarla eficazmente en esta economía. Demostrado que sólo quiso santificarla eficazmente «ex meritis passionis», está demostrado que el otro plan es una fantasía teológica.

Pero aún hay más. Aunque fuera viable esta combinación de planes y signos, la Virgen no sería preservable «ex meritis passionis» porque no la afectaba ningún mal que le hiciera aplicable tales méritos. Por una posibilidad radical de pecar, y por una posibilidad (en el sistema imposible) de contraer el pecado original, no había de morir Cristo en la cruz. En este sistema María necesitaba los méritos de su Hijo, pero no los méritos del Redentor del género humano. Y, sin embargo, fué preservada del pecado original «singulari gratia et privilegio intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis».

Los sistemas no tienen arreglo en la última deducción. La tienen sólo en sus principios.

2. EXPLICACION DEL P. ALCANTARA, O. F. M.

El P. Alcántara ha estudiado con esmero la historia de este problema, de la que va publicando artículos de gran interés, que debemos agradecerle (34). En el plano doctrinal preestablece con objetividad el contenido dogmático, y en su explicación teológica personal del misterio procede con discreta medida. Veamos su parecer y el juicio que nos merece.

A. Doctrina del P. Alcántara (35).

1. *La transmisión del pecado original* la entiende según la concepción legalista. La procedencia seminal de Adán es sólo *conditio sine qua non* (35 bis).

2. *No pudo haber débito en la Virgen.* Ser incluido en la ley de no recibir la gracia si Adán la perdía y ser concebido

(34) Cfr. nota 1.

(35) ALCANTARA (Pedro de, O. F. M.), *La redención preservativa de María*, Ephem. Mariol. 4 (1954) 243-267.

(35 bis) Ib. p. 264, etc.

sin pecado, es contradictorio. Por tanto, sólo por exclusión de la ley cabe exención del pecado original (36).

«Y como, por otra parte, no se puede hablar de una verdadera necesidad de contraer fuera de la que proviene de la inclusión en la capitalidad de Adán y en la ley de contracción, resulta que la Inmaculada es incompatible con un verdadero débito o necesidad de contraer» (37).

3. *La redención de María.* Los modos redentivos generalmente admitidos pueden reducirse al «per modum satisfactionis» y al «per modum meriti». En la Virgen se da éste y el peculiar «per modum praeservationis» (38). Explica, pues, así el privilegio de la Concepción Inmaculada:

«De aplicársele la ley ordinaria, la Virgen hubiera recibido la gracia en Adán, con lo cual hubiera contraído el pecado. Pero con Ella se hizo, en atención a los méritos de Cristo, una excepción: no se le concedió la gracia en Adán, sino en Cristo mismo. Es decir, su gracia depende únicamente de Cristo, connotando independencia de Adán.

Así podremos explicar la redención preservativa, contemplada desde su plano subjetivo: Consiste formalmente en la preservación de la capitalidad de Adán, en cuanto ésta connota e implica necesariamente inclusión en la ley y contracción del pecado. Es, efectivamente, causada por la gracia, pero con causalidad moral (no física, inadmisibles en nuestro sistema), a saber: la preservación tuvo lugar porque se la previó en el primer instante de su ser llena de gracia derivada de Cristo e inamisible de todo punto. Meritoriamente la causa la pasión de Cristo, quien mereció que a su Madre no le fuera concedida la gracia de Adán, sino en sí mismo (39).

B. *Crítica de la explicación del P. Alcántara.*

1. *La transmisión del pecado original.* No le discutiremos al P. Alcántara el derecho a entender la transmisión del pecado original en sentido legalista, aunque dis sentiremos de él en dar por inexplicable lo que no lo es por ese camino, que estimamos equivocado. El lo cree el único admisible (40), pero Santo Tomás todavía tiene voz y voto en la Teología católica. Y por

(36) Ib. p. 264-5.

(37) Ib. p. 265.

(38) Ib. p. 252 sgs.

(39) Ib. p. 265.

(40) Ibidem.

que los tiene, hace mal el P. Alcántara (y algunos otros con él) en creer a ciertos manualistas que dicen ser opinión común y cierta entre los teólogos, que la generación es sólo *conditio sine qua non* en la transmisión del pecado original. En el sistema de Santo Tomás, la generación es verdadera *causa instrumental de esa transmisión*, y sus discípulos seguimos pensando y diciendo—sin el permiso de los susodichos manualistas—que es la mejor y la más autorizada explicación que se puede dar. Luego la recordaremos un poco como fundamento de nuestra solución.

2. *La imposibilidad del débito.* En las suposiciones legalistas del P. Alcántara está bien discurrido que no pudo tener débito sin tener pecado, y que no tener pecado significa no haber sido incluida en la ley de contraerlo por la deficiencia de Adán.

Pero si el pecado original nos afecta por decreto divino personal de no concedernos la gracia que Adán nos perdió, no tenía la Virgen necesidad alguna de ser preservada. Bastaba no hacerla objeto de tal decreto y santificarla como mejor le pareciera. La solución legalista corre, pues, bien hasta que topa. El tope es la redención de María.

3. *La redención preservativa de María.* Respecto de la redención en general, diremos más adelante al P. Alonso, que en la actual economía redentora todas las eficiencias o modalidades redentivas suponen el pecado y proceden de la cruz y no se dan o actúan aisladas.

La redención preservativa no debe ser concebida como un modo más causal de redención (*per modum praeservationis*, dice el P. Alcántara), sino como uno de los dos modos de aplicación que la redención—integrada por las virtualidades comúnmente admitidas—puede tener, que son la liberación y la preservación.

El P. Alcántara reconoce, con la debida gravedad, que la redención preservativa hay que relacionarla con el pecado original si se ha de salvar el dogma definido (41). Piensa, en consecuencia, que es preciso admitir respecto de la Virgen o la *necesidad* o al menos la *posibilidad* de contraer el pecado original.

(41) Ib. p. 258.

Como ya hemos visto, el P. Alcántara excluye toda necesidad y se atiene a la *posibilidad*, que le parece suficiente «para dejar a salvo el concepto de redención preservativa» (42).

¿Qué posibilidad es esa? «De aplicársele la ley ordinaria, la Virgen hubiera recibido la gracia de Adán, con lo cual hubiera contraído el pecado...» (43).

No nos parece satisfactoria esta explicación de la redención preservativa de la Virgen. La mera posibilidad de ser incluida en la ley que por decreto personal se aplicara a los otros:

- 1.º No exigía una verdadera preservación del pecado original.
- 2.º Menos aún exigía una preservación efecto de la gracia divina.
- 3.º Mucho menos todavía una preservación que requiriese los méritos redentores de Jesucristo.

1.º No postulando la contracción del pecado original ni la condición de Adán respecto de María, ni la condición de María respecto de Adán, quedaba reducida la posibilidad a la voluntad divina de incluirla o no en la supuesta ley. Con no incluirla estaba arreglado.

Esta posibilidad de pecado original, fundada en la sola voluntad de Dios, que podía incluirla, ¿es bastante para hacer precisa la divina preservación dogmáticamente aseverada por la Iglesia? No lo vemos. Consúltese, no ya el sentido tradicional de la palabra, sino cualquier diccionario de cualquier lengua, y se verá que sin riesgo o peligro verdadero no cabe preservación. Y en la explicación del P. Alcántara, la Virgen no corría peligro alguno de incurrir en la infección del pecado original. Y, sin embargo, es de fe que fué realmente preservada de incurrirlo.

2.º Por lo mismo, esa posibilidad no requería una gracia divina preservativa. Esta gracia era necesaria para elevarla, santificarla, divinizarla; pero no para preservarla. La gracia no tenía por qué prevenir un pecado que no tenía por qué venir.

Prueba concluyente de que la gracia no era necesaria para preservarla es que, de no recibirla, no hubiera incurrido en el pecado, no habiendo sido incluida en su ley. Hubiera estado sin gracia y sin pecado.

(42) Ibidem.

(43) Ib. p. 265.

Se dirá que el efecto de la gracia es la misma no inclusión en la ley, y que esa es precisamente la preservación, junto con la no dependencia moral de Adán. Pero respondo que para no incluirla en una ley en la que no tenía por qué ser incluída (ya que la filiación adámica no es causa alguna de inclusión), no se precisa gracia alguna preservativa. Y añado que la intervención de esa gracia no realizaría una verdadera preservación, sino una simple sobrenaturalización de María.

3. *Mucho menos exigiría tal posibilidad una gracia proveniente de los méritos de Jesucristo, Redentor del género humano.* Si de no ser prevenida o preservada por la gracia redentora, la Virgen tenía que incurrir en el pecado de Adán, es decir, si era precisa dicha gracia para que no le afectara el pecado, se comprende que la preservación le fuera concedida en atención de los méritos del Redentor del género humano. Pero decir que fueron necesarios los méritos de la pasión y muerte de Cristo para salvaguardar a la Virgen, no de peligro o necesidad alguna de contraer el pecado original, sino de la mera posibilidad—pendiente de la sola voluntad divina—de ser incluída en la ley general, no tiene sentido aceptable. Cristo no murió por liberar o preservar del pecado original posible, sino del pecado ya contraído o ya causalmente necesario, aunque divinamente evitable.

El P. Alcántara conoce muy bien los esfuerzos realizados por los teólogos exencionistas de tiempos pasados para solventar esta dificultad y sabe que no lo consiguieron, y no ciertamente por falta de ingenio en alguno de ellos. El Padre Alcántara dice y repite que esta dificultad es humanamente insoluble (44).

Noble es reconocer los misterios cuando lo son o en lo que lo son, pero no es razonable equivocarse el camino y decir que es inaccesible el término. Lo es, en cambio, tentar otras vías si las hay. Nosotros creemos y diremos que hay una satisfactoria, y es la de Santo Tomás (45).

(44) Ib. p. 267.

(45) A nuestro colega y carísimo amigo P. APERRIBAY, O. F. M., le pica también la espina de esa dificultad, pero dice que otra nos pica a nosotros. «Se nos dirá cómo, desde esta esfera inabordable a la culpa adámica, puede explicarse la redención *ex morte Christi praevisa*. Confesamos que la dificultad es innegable, y los preservacionistas absolutos deben insistir en solucionarla. Pero, a su vez, pueden ser interrogados los par-

3. TEORIA PECULIAR DEL P. ALONSO, C. M. F.

A. Exposición de la teoría.

El P. Alonso diseñó ya su teoría exencionista el año 1951 en su artículo *Perspectivas mariológicas de hoy y de mañana* (46). Nosotros le opusimos nuestras observaciones en nuestro artículo *La maternidad divina y la Concepción Inmaculada de María* (46 bis).

El autor ha desarrollado su teoría en el artículo *De quolibet debito a B. M. Virgine prorsus excludendo* (47), al cual vamos a referirnos con la posible brevedad.

1. *Presupuestos sobre el pecado original*.—a) Según el P. Alonso la propagación de la naturaleza no puede tener causalidad alguna en la transmisión del pecado original. Es una mera condición negativa (48). La causa es Dios solo, «qui et iustitiam originalem naturae propagationi adligavit modo gratuito et extrinseco; et semel deperditam in Adam, ipsam ab universali exigit natura, tamquam aliquid sibi debitum» (49).

b) No cabe poner infección alguna pecaminosa en la materia corporal antes de la existencia del alma, porque no cabe tal infección material mientras no se dé en el alma la infección formal, que es la privación de la gracia (50).

c) El *débito del pecado original* sólo tiene sentido en cuanto la persona virtualmente preexistente en Adán incurre en el pecado originante y queda en la precisión de contraer actualmente el originado si no es preservado. Para lo cual, no basta la dependencia natural, sino que es necesaria la conexión moral establecida por Dios entre esa persona y Adán (51).

2. *Orden del plan divino*.—En la predestinación divina, primero fué intentado Cristo y con El la Virgen, sólo depen-

tidarios del débito acerca de los textos de la Bula referentes a la omnímoda pureza original de María». (*La redención preservativa en la Bula «Ineffabilis»*, Estud. Franc. 55 (1954) p. 97). Quisiéramos saber qué texto de la Bula no queda enteramente a salvo con la solución del débito natural.

(46) Publicado en Ephem. Mariol. 1 (1951) 219-242.
 (46 bis) De próxima aparición en la *Trilogía de la Inmaculada*, publicada por la Academia Mariana Internacional de Roma.

(47) En Ephem. Mariol. 4 (1954) 201-242.

(48) Ib. passim.

(49) Ib. p. 217.

(50) Ibidem, etc.

(51) Ibid. p. 219, 234, 335, etc.

diente de él. Luego fué permitido el pecado para mayor gloria de Cristo y de María (52).

3. *La Redención*.—a) Puede tomarse en sentido amplio, en cuanto abarca los cinco modos clásicos, o en sentido formal, que es el *per modum redemptionis*, único que importa conexión necesaria con el pecado (53).

b) Por tanto, para que un persona sea redimida, no es preciso suponer en ella pecado, pues basta que lo sea con otras virtualidades redentoras, por ejemplo, la meritoria (54).

c) Más aún, estos mismos redimidos sin pecado ni relación alguna con él, pueden considerarse redimidos con redención formal—*per modum redemptionis*—porque el mérito con que Cristo los redime es, objetivamente hablando, formalmente redentivo, que es una mayor excelencia meritoria (55).

4. *La Virgen, exenta de pecado y de débito*.—Beatam Mariam Virginem esse immunem a peccato originali primario et principaliter significat eam esse dotatam gratia in primo instanti Immaculae Conceptionis. Unde consideratio de peccato originali in B. M. Virgine non recte statuitur, si privilegium hoc primario consideretur ut immunitas a peccato» (56).

«Beata Maria Virgo naturam infectam accipere non potuit, quia natura in abstracto non est ullo modo infecta; natura autem concreta B. M. Virginis est ipsa eius persona quae non prius est persona quam gratiae plenitudine aucta...» (57).

No pudo tener débito en Adán, porque:

«Beata Maria Virgo est prior in intentione divina, id est, in vero ordine reali et supernaturali, quam Adam eiusque peccatum; unde secunda conclusio: sicut gratia B. M. Virginis non a propagatione naturae esset repetenda, sed a divina maternitate, ita etiam maternitati divinae est adscribendum quod

(52) Ib. 225 sgs., 235 sgs.

(53) Ib. p. 223 etc.

(54) Ib. p. 225.

(55) «Absurdum tamen nullum est si perpendatur causam redemptionis objective sumpta, prout est nempe in Christi persona habens suam totalem efficientiam, habere in se maximam excellentiam, si opus suum exercet non tantum modo ut Mediator, sed etiam ut Redemptor...» (Ib. p. 224-25). «Vel ita procedendum; quoddam subjectum dicitur «singulariter» redemptum, ex eo quod merita Christi ipsi applicantur cum valore meritorio, ex eo precise magis excellentiore, qua simul habent valorem redemptivum...» (Ib. p. 225).

(56) Ib. p. 231.

(57) Ib. p. 233.

sit extra ordinem peccati constitutam a primo peccato Adami... Et quidem, ut debitum formaliter statuatur in B. M. Virgine, affirmare non sufficit necessitatem ortam ex propagatione naturae; quia haec propagatio nullam proprie dictam habet causalitatem; necessarium est omnino ut B. M. Virgo formaliter intret in illa conexione quam Deus, supernaturali ratione, constituit inter Adam eiusque peccatum et eius posteros. Iam autem haec conexio absolute deficit quoad B. M. Virginem» (58).

5. *La Virgen, redimida*.—No obstante, la Virgen fué redimida por Cristo:

«Ex eo quod in B. M. Virgine nihil existat redimendum, ne debitum quidem, minime obstat ut: a) persona B. M. Virginis totaliter dependeat in ordine gratiae a Christo in suo munere salvifico totali; et b) ut revera Christus, quatenus formaliter est Redemptor vere influat in B. M. Virginem» (59).

Así se salva la redención de María: «*Quin sit recurrendum ad aliquam fictionem de redemptione praeservativa*» (60).

B. *Crítica de la teoría particular del P. Alonso.*

1. Más adelante recordaremos los presupuestos tomistas sobre el pecado original y podrá apreciar el lector el *atento y devoto tomismo* (61) prometido por el P. Alonso, y el fundamento de su propio sistema.

2. *El plan divino*.—El P. Alonso, a tono con Rocca-Roschini (62), dice estar en disconformidad con tomistas y con escotistas. A su parecer, Cristo fué intentado primero, pero siempre como redentor del pecado, que fué permitido para su mayor gloria.

Nos gusta poco discutir *planes divinos*. Pero se nos ocurre preguntarle al P. Alonso: Cristo fué intentado *ab initio* como Redentor, ¿sí o no? Si es que sí, luego *ex peccato praeviso*,

(58) Ib. p. 235.

(59) Ib. p. 238. Lo segundo lo prueba «quia gloria Christi et ejus meritum majus est coram Patre, quatenus etiam ut Redemptor formaliter meruit; et merita redemptiva pondus augent meritorum. Hoc autem meritum, ita auctum valore redemptivo, applicatur Beatae M. Virgini ut vere «ex meritis praevisis Redemptoris» redempta dici possit, etsi «sublimiori modo» quam caeteri...» (Ib. p. 239).

(60) Ib. p. 225.

(61) Ib. p. 213.

(62) Ib. p. 226.

y estamos en el tomismo. Si es que no, luego *ante peccatum praevisum*, y estamos en el escotismo.

Y sólo añadido dos cosas: Primera, que para salvar la primacía de Cristo no es preciso inventar nuevos planes, pues, para los escotistas, eso es todo; y quienes decimos que no conocemos más plan divino de la Encarnación que el redentor, estamos muy lejos de posponer a Cristo en nada ni a nadie, aunque recordemos conmovidos que, «sic Deus dilexit mundum ut Filium suum Unigenitum daret» (Jn. III, 16), y con el Apóstol repitamos: «Filio suo non pepercit Deus, sed pro nobis omnibus tradidit illum» (Rom. VII, 32).

Segunda, el motivo de misericordia que el tomismo reconoce como decisivo de la Encarnación, lejos de disminuir la gloria de Dios y de su Unigénito, rima muy bien con la única motivación reconocible a las comunicaciones divinas *ad extra*, que es la gloria de Dios en la manifestación de su bondad. No cabe mayor manifestación de la bondad divina que la Encarnación redentora.

3. *La redención*.—Dice el autor que la redención tiene un sentido amplio o total en cuanto abarca el mérito, la satisfacción, el sacrificio, el rescate y hasta la eficiencia; y otro restringido, parcial y formal, que sería el *per modum redemptionis*, único necesariamente relacionado con el pecado. Queda, por tanto, el camino libre para hacer a Cristo Redentor de las otras maneras, sin que en los redimidos por ellas se precise relación con la culpa.

Es preciso aclarar ideas:

1.º Cristo es Redentor del género humano con todas sus virtualidades salvadoras y no lo es nunca ni de nadie solo *per modum redemptionis*.

2.º No es, por tanto, esta modalidad la redención formal, ni la que constituye a Cristo formalmente redentor, aunque dé nombre al conjunto de su obra salvífica. La redención formal es la que produce todas esas virtualidades que causan la salvación. Por todas ellas juntas e inseparables es Cristo formalmente redentor.

3.º No sólo la virtualidad denominada *per modum redemptionis* supone el pecado y se ordena a su remedio, sino todas las demás. La prueba está en que todas ellas son efecto de la Pasión de Cristo, que tiene por causa el pecado.

No hay más Redentor que el Crucificado, ni más redención que la de la Pasión, ni más virtualidades redentoras que las preciosas y sobreabundantes por ella causadas. Por eso Santo Tomás, fiel intérprete de la revelación, relaciona causalmente con la Pasión de Cristo todas las virtualidades salvadoras y todos los efectos salvíficos. «Deinde considerandum est de effectum Passionis Christi. Et primo de modo efficiendi» (III, q. 48). «Secundo de ipso effectum» (III, q. 49).

Es la Pasión la que tiene una eficiencia meritoria, satisfactoria, reconciliatoria, redentiva, efectiva, como prueba allí Santo Tomás.

Decir que Cristo nos redime, esto es: merece y satisface por nosotros, y nos reconcilia y liberta por su Pasión, es decir que nos redime en cuanto Víctima del pecado.

4.º Si, pues, Cristo es redentor por su Pasión, y no padece sino por el pecado, Cristo no es redentor de quien no necesita liberación o preservación de pecado.

El P. Alonso viene a decir que si bien Cristo no pudo ser formalmente Redentor sin pecadores que redimir, una vez constituido tal a causa o en bien de ellos redime también formalmente a quienes sólo necesitaban sus méritos, como los ángeles y la Virgen (63), pero debe comprender que si, formalmente hablando, éstos no son redimibles, formalmente hablando Cristo no es su Redentor (64).

4. *La exención del débito.*—El P. Alonso exime a la Virgen del pecado original y de su débito en virtud de su teoría sobre la propagación del pecado original, a la que hemos de referirnos más adelante, y en virtud de *su plan divino* sobre la Encarnación.

La eficacia exencionista de este plan es menos clara de lo que cree el P. Alonso. No se ve cómo puede ser intentada la humanación redentora del Verbo y para ella su Madre humana, sin previsión del género humano pecador, del que habían de nacer y al que habían de redimir. Y si esto no era posible, tampoco lo es eximirla de la condición de la naturaleza pecadora en virtud de aquella intención.

(63) Ib. p. 225.

(64) Cfr. nuestro art. cit. en la nota 46 bis.

Por otra parte, si Cristo, según ese plan, no había de santificar a María sino en virtud de los méritos redentores—por ser así mayor su gloria—, no se ve por qué la prioridad de intención, que no sirve para santificarla, sirve para eximirla.

Por último, la lógica de un sistema que se cifra en el principio de una *Encarnación-redentora para mayor gloria del redentor*, parece postular que se acreciente esa gloria con la preservación singular de su Madre, tomada de la masa del pecado.

5. *La redención de María.*—Aquí convergen todos los inconvenientes de la teoría. Señalamos estos tres:

- 1.º En esta teoría la Virgen no debía ser redimida.
- 2.º En esta teoría la Virgen no podía ser redimida.
- 3.º Según el dogma, la Virgen fué redimida con redención preservativa.

1.º *No debía ser redimida.* La prioridad intencional que en esta categoría desliga completamente a la Virgen del orden de Adán o del desorden del pecado, y la coloca respecto de él como causa influyente en función de corredentora, parece exigir que Ella no tenga que necesitar de una redención que (a salvo la finalidad de gloria de Dios y del Redentor) sólo se concibe en razón o remedio del pecado. Parece que esa supuesta previa asociación en la intención divina de la Madre con el Hijo debería bastar para santificarla y divinizarla en la medida que la maternidad misma postula, sin necesidad de tener en cuenta unos méritos redentores que Ella no precisa poco ni mucho en cuanto tales, y que Ella además debe compartir.

Me dirá el P. Alonso—pues así lo dice y repite en su escrito—que el alcance de esos méritos no se circunscribe al pecado y, por tanto, que pudo Dios extenderlo a la Virgen y a quien le plugo.

Le respondo que no necesitando la Virgen ninguna redención, nunca hubieran sido redentores los de su Hijo sólo por Ella, ni aun cuando lo tuvieron que ser por los demás, tenían que serlo ni lo eran para Ella. Con ser Madre de su Hijo, tenía archidesobra para ser santísima. Y no se explica que Dios atendiera a los méritos redentores del Hijo sólo para santificarla.

2.º *No podía ser redimida.* El P. Alonso proclama que no tenía nada de qué ser redimida, esto es, ni pecado contraído que precisara liberación, ni necesidad de contraerlo que

hiciera precisa su preservación. No obstante afirma que fué redimida *sublimiori modo*, porque debió a la obra salvífica del Hijo su gracia y aun porque esta influencia salvífica debe ser considerada redención formal por serlo del Hijo «*quatenus formaliter est Redemptor*» (65).

Sabe ya el lector nuestra contestación. Cristo sólo es real y formalmente Redentor y, por tanto, sólo puede serlo de María por su pasión y muerte, de las que provienen todas y cada una de sus virtualidades soteriológicas que integran la redención formal. La Pasión no dice orden a la inocencia para santificarla, sino al pecado para remediarlo. O lo que es lo mismo, el mérito, la satisfacción, el sacrificio, el rescate de la pasión de Cristo, se ordenan a la destrucción del pecado y a la restauración de la gracia. Si a María no la afectaba ni la podía afectar en modo alguno la culpa, ¿cómo se ordenaba a Ella la pasión meritoria, satisfactoria, sacrificial, rescatadora del Hijo Crucificado?

Se replicará que de todas esas virtualidades la Virgen percibe sólo la que necesita, que es la meritoria. Pero insistimos en que esa virtualidad, en cuanto procedente de la pasión del Señor, también se ordena a remediar el pecado. Si la Virgen sólo necesitaba gracia, necesitaría los méritos de su Hijo, pero no los méritos de su Hijo redentor del género humano, es decir, los méritos provenientes de la pasión y muerte de su Hijo.

El P. Alonso repite que la influencia santificadora de Cristo era formalmente redentora en María, porque El era formalmente redentor en relación con los demás (66). Pero, como ya advertimos, Cristo sólo es formalmente redentor de quien es formalmente redimible.

Aún intenta señalar otro nexo formal entre María y los méritos redentores de Cristo. Estos son más excelsos por ser formalmente redentores. «*Hoc autem meritum ita auctum valore redemptivo, applicatur Beatae Mariae Virgini ut vere «ex meritis praevisis Redemptoris» redempta dici possit, etsi «sublimiori modo» quam caeteri*» (67).

(65) ALONSO, ib. p. 238.

(66) Ibidem. Véase la objeción que el mismo autor se pone, p. 213, n. 25, y la contestación, p. 240, n. 60.

(67) Ib. p. 239.

Como se ve, le habrían sido aplicados esos méritos por ser más excelentes, y lo serían por el sobrevalor redentivo... que no le es aplicable. Y así habría sido santificada en previsión de los méritos del Redentor, *no en cuanto redentor*.

Las otras dos influencias redentoras de Cristo en María señaladas por el autor (conformación con el Hijo paciente, y participación de su misión redentora) (67 bis) son preciosas. Pero *sólo por ellas* no necesitaba ser redimida, pues hubiera recibido con plenitud la gracia capital de la que proceden, por su unión y asociación al Hijo como Madre y como Corredentora.

3.º *Necesitaba ser redimida con redención preservativa*. Aquí ya no se trata de un inconveniente lógico o teológico, sino dogmático. El sistema del P. Alonso conduce a una inmaculada no preservada del pecado original. Y él no se acobarda ante este resultado, previsto e intentado desde el primer escalón de su sistema.

Ya advirtió, como vimos, que el problema de la inmaculada «non recte statuitur, si privilegium hoc primario consideretur ut immunitas a peccato» (68). En la Bula *Ineffabilis* no se observa este criterio.

Pero como el P. Alonso cree inmunizar suficientemente a la Virgen con su *plan divino*, está de sobra ya toda otra inmunización o preservación. La Virgen, como los ángeles, es redimida por Cristo, «quin sit recurrendum ad aliquam fictionem de redemptione praeservativa» (69).

Es curioso que el P. Alonso llama a la redención preservativa propuesta por Escoto «*via recta* qua tandem ad Immaculatam Conceptionem est perventum» (70). Es curioso, digo, que por esa vía recta de la preservación llegue el P. Alonso a negar la preservación.

Pero no es curioso, sino gravísimo, que la niegue. Porque él sabe y se objeta, que la preservación es enseñanza del magisterio de la Iglesia. Y aunque él no lo dice, sabe que es enseñanza dogmática, pues pertenece al texto mismo definitorio de

(67 bis) Ibidem.

(68) Ib. 231.

(69) Ib. p. 225.

(70) Ib. p. 238.

la Bula *Ineffabilis*: «Definimus doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, *inluito meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpa labe praeservatam immunem*, esse a Deo revelatam, atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam» (71).

A tamaña objeción contesta el P. Alonso :

«Si Documenta Magisterii, generali quodam modo, loquuntur de «praeservatione», et de «redemptione praeservativa»; at etiam eam vocant «sublimiorem» atque «perfectissimam»; iam vero nostra explicatio duobus modis maxime videtur consona verbis Magisterii: quatenus distinximus redemptionem stricte sumptam a redemptione late dicta, non evidentem probatur Documenta Magisterii loqui de una vel de altera; haec quippe pertinent ad theologicas disputationes de quibus non curant Documenta; et secundo, quia etiam in nostra explicatione redemptio Christi beatæ Mariae Virgini applicatur sublimiori ac perfectissimo modo» (72).

La contestación ha pretendido una evasión hábil, pero no ha dado una respuesta verdadera y satisfactoria. He aquí nuestras reservas :

1. Es falso que los documentos hablen sólo de *un modo general* de la preservación de María, pues, como el lector puede comprobar, hablan de un modo no sólo particular sino particularísimo y concretísimo.

2. Aunque es cierto que los documentos califican a la redención preservativa de «más sublime» y «perfectísima», no hay entre aquella redención y esta sublimidad la oposición que el autor sugiere (AT etiam eam vocant...), buscando en la *sublimidad* el preservativo contra la preservación. Volveremos sobre ello.

3. El autor distinguió, efectivamente, entre redención lata y estricta, y «non evidentem probatur Documenta loqui de una vel de altera». Nosotros le diríamos al P. Alonso que no habla de ninguna de ellas, tal como él las entiende, pues esa distinción no es acertada, como ya advertimos.

(71) Bula *Ineffabilis*, p. 54, ed. Tondini.

(72) Alonso, *ib.* p. 240.

Pero lo que debemos decir en rigor dialéctico es que se alega extemporáneamente esa distinción, pues ninguna de las dos redenciones que el P. Alonso distingue y aplica a la Virgen constituyen una redención preservativa: que es la que la Iglesia afirma y el autor debería salvar. Si no la salva ni la intenta salvar con esa distinción, ¿para qué la trae a cuento?

El verdadero pensamiento del autor es que la redención preservativa es una ficción. Sólo que eso, dicho como de paso, pasa mejor. Aquí no se atreve a repetirlo, y acude a una distinción que no resuelve la dificultad, pero desconcierta al lector.

Sin embargo, el eufemismo de este momento vuelve a ser desbordado muy pronto por la audacia característica del autor. En la página siguiente (73) expresa bien claro su pensamiento:

«Porro theologi, a Scoto et deinceps, ea processerunt via in qua Immaculata Conceptio salvaretur mediante conceptu de redemptione praeservativa. Quae methodus non omnino recta videtur, quia redemptio praeservativa erat quidam conceptus redemptionis omnino improprius; erat praeterea «inventum theologicum» ut immunitatem salvarent, tantum ad ordinem peccati respiciendo...»

Este *invento teológico* de la *redención preservativa*, que no le parece camino del todo recto (aunque tres páginas antes dijo: en *ergo recta via*) (74) y que le parece un concepto *del todo impropio* de redención, la Iglesia lo ha incluido en la definición dogmática del misterio y lo proclama redención no sólo verdadera—*Matrem suam revera redemisse*—sino más sublime y perfectísima. Que ésta (la redención preservativa) y no otra es la redención más excelente de María, como vamos a ponderar.

4. El P. Alonso, como vimos, insinuó una oposición entre la redención preservativa y la sublimidad que la Iglesia le atribuye, dando a entender que hay que salvar esta sublimidad. Por eso, después de contestar, como vimos, acerca de la preservación, añade que «en su explicación» la redención de Cristo también se aplica a la Virgen de altísima manera.

Pues bien. Lejos de haber ninguna oposición entre redención preservativa y redención excelentísima, en la mente de la Iglesia la redención de María fué tan sublime precisamente por ser preservativa. Véalo el lector:

(73) Ib. p. 241.

(74) Ib. p. 238.

«Omnes pariter norunt quantopere solliciti fuerint sacrorum antistites vel in ipsis ecclesiasticis conventibus palam publiceque profiteri, Sanctissimam Dei Genitricem Virginem Mariam, ob praevisa Christi Domini Redemptoris merita nunquam originali subiacuisset peccato, sed praeservatam omnino fuisse ab originis labe, ET IDCIRCO SUBLIMIORI MODO REDÉMP TAM» (75).

«Etenim si rem funditus diligenterque perspicimus, facile cernimus Christum Dominum perfectissimo quodam modo divinam Matrem suam revera redemisse, CUM, ipsius meritorum intuitu, eadem a Deo praeservata esset a quavis hereditaria peccati labe immunis» (76).

La sublimidad que la explicación del P. Alonso atribuye a la redención de la Virgen en su Concepción Inmaculada no es la que le atribuye la Iglesia, y es que su explicación de la redención de la Virgen no es tampoco la de la Iglesia.

III. EXPLICACION POR AFIRMACION DE DEBITO

La explicación teológica de la Concepción Inmaculada de María ha de armonizar satisfactoriamente el privilegio y su naturaleza, es decir, la absoluta inmunidad de la Virgen y la realidad de su redención preservativa.

Hemos visto que la explicación por absoluta carencia de débito salvaría la inmunidad, pero no salva satisfactoriamente la redención de la Virgen.

Veamos ahora si procede admitir un débito que explique su redención sin menoscabo alguno de su inmunidad.

Nuestros presupuestos son los de la teología tomista sobre la justicia y el pecado original, que es necesario recordar brevemente (77).

(75) Bula *Ineffabilis*, p. 40.

(76) Enc. *Fulgens Corona*, AAS. 8 oct. 1954, p. 581.

(77) Recordación breve y sumaria, como hace a nuestro propósito, pero que acaso debería ser larga para la debida información de quienes, desconociendo la profunda motivación y la trascendencia de la explicación de Santo Tomás, creen con facilidad en la superioridad de otras concepciones posteriores que, en realidad de verdad, no representan un progreso sino un retroceso teológico. Graves autores como JANSSENS, BILLOT, PEGUES, etcétera, lo han advertido con vehemencia. Es ingenuo pensar que Santo Tomás explicó la universalidad y la propagación del pecado original por la capitalidad física de Adán porque no se le ocurriera la fácil explicación de la capitalidad moral y jurídica. El Angélico Doctor rehuyó esa fácil

1. JUSTICIA ORIGINAL, PECADO ORIGINAL Y DEBITO.

A. *La justicia original.*

El primer hombre fué creado en estado de inocencia o de justicia original, que consistía formal y radicalmente en la gracia santificante, y derivadamente en una total rectitud y armonía de su naturaleza que abarcaba la total sujeción de su razón a Dios, de sus facultades inferiores a la razón y de su cuerpo al alma, que le hacía impasible e inmortal (77 bis).

La justicia original, don divino a la naturaleza. Esta justicia original la recibió el primer hombre no como un don meramente personal, sino como don conferido en él a toda la naturaleza. Era, por tanto, como propiedad de la naturaleza o de la especie humana, no de suyo, sino por divina donación.

«Sicut ad personam pertinet aliquid secundum seipsam et aliquid ex dono gratiae, ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet, quod causatur ex principiis eius, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo iustitia originalis erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente...» (78).

Propagación de la justicia original. La justicia original se hubiera propagado a todos los descendientes de Adán con la misma naturaleza, sin que por eso la gracia fuera natural, pues no procedería del poder de la naturaleza sino de divina infusión. Da Santo Tomás la razón:

«Rationabiliter hoc donum fuisset ad posteros propagatum propter duo: primo quidem, quia consequeretur naturam ex Dei munere, licet non ex ordine naturae; secundo, quia pertinebat usque ad corpus quod per generationem traducitur» (79).

La justicia original y la fidelidad del primer hombre. La permanencia de la justicia original estaba condicionada a la obediencia de Adán. Su fidelidad la hubiera conservado para

explicación de la voluntariedad del pecado original por salvar la condición esencial de ese pecado, es decir, su condición de *pecado de la naturaleza*. Cfr. KORS, *La justice primitive et le péché original d'après St. Thomas* (Le Saulchoir, 1922). Entre los tratadistas modernos Cfr. ZUBIZARRETA, DAFFARA, ABARZUA, etc.

(77 bis) Cfr. I. q. 95, 96 y 97.

(78) I-2. q. 81. a. 2.

(79) *De malo*, q. 4. a. 8.

toda su descendencia ; su pecado la perdió también para toda ella. La conservaba o la perdía no sólo como persona singular, sino como principio de la naturaleza en toda su progenie (80).

B. *El pecado original y su propagación.*

El pecado original. Es el que proviene a todos los descendientes de Adán del primero por él cometido, por el que perdió la justicia general para sí y para toda su descendencia.

Consiste, pues, en la privación de la justicia original debida por divina donación a la naturaleza humana ; formalmente, por tanto, en la carencia de la gracia, y consecuentemente en la carencia del orden y prerrogativas que derivaban de la gracia a la naturaleza (81).

La universalidad del pecado original. El pecado original es de todos los hombres, en cuanto todos son un solo hombre con el primer hombre ; es decir, por la inclusión de todos en la naturaleza de Adán, que si bien era individual como suya, era común en cuanto contenía virtualmente a todos sus descendientes. «Omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari unus homo in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt...» (82).

La culpabilidad del pecado original. El pecado original fué personalmente voluntario en Adán. En sus descendientes sólo tiene razón de culpa, en cuanto el desorden que reciben en la naturaleza fué voluntario en Adán. No es, pues, culpable en ellos por propia voluntad, sino porque proviene de la voluntad del primer hombre, de quien formaban parte en su naturaleza.

«Peccatum primi hominis, a quo omnes alii, secundum doctrinam fidei sunt derivati, et *personale* fuit in quantum ipsum primum hominem proprio bono privabit et *naturale* in quantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum *toti humani naturae*».

Sic igitur huiusmodi defectus, in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpæ habet, prout omnes homines computantur *unus homo* per participationem naturæ communis. Sic enim invenitur voluntarium huiusmodi peccatum voluntate primi parentis, quemmadmodum et actio manus ra-

(80) Cfr. *De malo*, q. 4. a. 1. c.

(81) Cfr. *De malo*, q. 4. a. 2. ; 1-2. q. 82. a. 3.

(82) 1-2. q. 81. a. 1. c.

tionem culpae habet ex voluntate primi moventis quod est ratio; ut sic aestimentur in peccato naturae diversi homines quasi naturae communis partes sicut in peccato personali diversae unius hominis partes» (83).

«Originale cum sit peccatum naturae, est quaedam inordinata dispositio ipsius naturae: quae habet rationem culpae, in quantum derivatur ex primo parente» (84).

Pecado de la naturaleza y por ella de la persona. Aunque en Adán el pecado original causó el pecado de la naturaleza, en los demás hombres el pecado original es un desorden de la naturaleza que afecta e infecta a la persona. No es, pues, de suyo un pecado personal, sino natural, pues sólo pertenece a la persona en cuanto recibe la naturaleza desordenada por culpa del primer hombre.

«Sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur non est peccatum illius membri nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur *peccatum humanum*, ita peccatum originale non est peccatum huius personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente unde et vocatur peccatum naturae, secundum illud Eph. I, 3: «Eramus naturae filii irae» (85).

«Peccatum originale in Adán, quod est *peccatum naturae*, derivatum est a peccato actuali ipsius, quod est personale, quia in eo persona corrumpit naturam; qua corruptione mediante, peccatum primi hominis derivatur ad posterios, secundum quod *natura corrupta corrumpit personam*» (86).

(83) *Cont. Gent.* 4; c. 52. Cfr. 1-2. q. 81. a. 1.

(84) 1-2. q. 82. a. 1. ad 2. «Est enim considerandum quod sicut diversa corporis membra partes sunt personae unius hominis, ita omnes homines sunt partes et quasi quaedam membra humanae naturae. Unde et Porphyrius dicit quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Videmus autem quod actus peccati exercitus per aliquod membrum, puta per manum vel pedem, non habet rationem culpae ex voluntate manus vel pedis, sed ex voluntate totius hominis, a qua sicut a quodam principio derivatur motus peccati ad singula membra. Et similiter a voluntate Adae, qui fuit principium humanae naturae, tota inordinatio naturae habet culpae rationem in omnibus ad quos pervenit quantum ad hoc quod susceptivi sunt culpae. Et sicut peccatum actuale quod est peccatum personae, trahitur ad singula membra per aliquem actum personalem, ita peccatum originale trahitur ad singulos homines per actum naturae, qui est generatio...» (*In Rom.* cap. V, lect. 3).

(85) 1-2. q. 81. a. 1. c.

(86) 3. q. 8. a. 5. ad 1.

«Peccatum originale est *primo et per se infectio naturae*, et per consequens inficit personam, secundum quod dispositio naturae in personam redundat» (87).

El pecado original propagado con la naturaleza. El pecado original se transmite como la misma naturaleza por la generación humana. Por ella se hubiera transmitido la naturaleza en estado de justicia y se transmite de hecho con su indebida privación.

Cierto que ni los principios generativos, ni el germen, embrión o feto humano, pueden sin el alma ser sujeto de culpa, pero pueden ser su causa instrumental transmisora, como lo son de la naturaleza. Que tampoco la naturaleza humana se da sin el alma, ni ésta es engendrada por el hombre sino dispositivamente. En cuanto la humana generación y su resultado, están privados de la virtualidad que debieran poseer para producir la naturaleza humana santa y sana, son causa de la producción de la naturaleza impura y enferma. Oigamos esta importante doctrina a Santo Tomás:

«Sicut peccatum actuale quod est peccatum personae, trahitur ad singula membra per aliquem actum personalem, ita peccatum originale trahitur ad singulos homines per actum naturae qui est generatio. Et ita sicut per generationem humana natura trahitur, ita etiam per generationem trahitur defectus humanae naturae, qui est consequutus ex peccato primi parentis.

Est autem hic defectus carentia originalis iustitiae quae erat primi hominis divinitus collata, non solum ut erat persona quaedam singularis, sed etiam ut erat principium humanae naturae, ut scilicet eam simul cum natura in posteros traduceret. Et ideo simili modo amissionem huius originalis iustitiae per peccatum ad posteros transmittit, habentem in eis rationem culpaе, ratione iam dicta» (88).

(87) 3. d. 32. q. 1. a. 2. «In processu originalis peccati persona inficit naturam, scilicet Adam peccans vitiauit humanam naturam: sed postmodum in aliis natura vitata inficit personam, dum scilicet genito imputatur ad culpam naturae vitium propter voluntatem primi parentis...» (*In Rom.* cap. V. lect. 3). «Huiusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturae; nec ad personam pertinet, nisi in quantum natura inficit personam». (*De malo*, q. 4. a. 1. c).

(88) *In Rom.* cap. V. lect. 3. «Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore quo sibi datum fuerit scilicet pro se et pro tota sua posteritate. Defectus ergo huius doni totam suam posteritatem consequitur; et sic iste defectus eo modo tra-

«Aliquid potest esse in aliquo dupliciter: uno modo sicut in causa vel principali vel instrumentali: alio modo sicut in subjecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, secundum illud Apostoli, Rom. V. 12: *in quo omnes peccaverunt*.

In semine autem corporali est peccatum originali, *sicut in causa instrumentali*: eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum humana natura.

Sed, sicut in subjecto, peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solo in anima...» (89).

C. El débito del pecado original.

El concepto de débito corresponde exactamente al del pecado original.

Noción. Todos los descendientes de Adán, por serlo, han de contraer el pecado original, por cuanto Adán perdió la justicia original para toda la naturaleza y, por tanto, sus descendientes la reciben privada indebidamente de aquélla.

Esta necesidad de recibir la naturaleza indebidamente privada de la justicia original a causa del primer pecado de Adán, es el débito del pecado original (90).

Fundamento del débito. La necesidad o débito del pecado se fundamenta primera u originariamente en la comunidad de naturaleza con el primer padre, y, en consecuencia, en la misma naturaleza en cuanto transmitida por los padres posteriores, ya

ducitur in posteros quo modo traducitur humana natura; qua eundem traducitur non secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem, cui Deus animam infundit; et sic sicut anima divinitus infusa pertinet ad humanam naturam ab Adam derivatam, propter carnem cui conjungitur; ita et defectus praedictus pertinet ad animam propter carnem...» (*De Malo*, q. 4. a. 1. c.)

(89) 1-2. q. 83. a. 1. c.; Cfr. ib. ad 1. Cfr. SCHEEBEN, *La Dogmatique*, IV, n. 348 y 351 sigs. Volveremos sobre esta doctrina luego con ocasión de las objeciones 3.^a y 4.^a

(90) Cfr. 2. d. 31. q. 1. a. 2. c.; *De Malo*, q. 4. a. 6. ad 12; 3. q. 14. a. 3; 2. d. 30. q. 1. a. 2. ad 1. «Posterius Adae dicuntur peccasse in Adam, non quasi in Adam actum aliquem exercentes, non quasi per fictionem juris censiti fecisse quod Adam fecit, non quasi responsables effecti de scelere admissio antequam nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali; sed *pure et simpliciter*, nec plus nec minus, quatenus in Adam incurrerunt debitum nascendi cum defectu per se naturali, habente tamen reationem deordinationis et culpa, per respectum ad originalem elevationis statum, et ad voluntarium actum illius qui fons et caput et principium naturae existens, ipsam naturam rectitudine privavit, qua gratuito eam dotaverat Deus». (Billot, *De peccato personali et originali*, Roma, 1924, p. 158-159). Exacta expresión del pensamiento de Santo Tomás. Cfr. Cont. Gent. 4, c. 52.

que de todos es comunicada carente de justicia y por ende con la precisión de recibirla sin ella. Finalmente el débito sigue el proceso de la naturaleza en su generación: del germen paterno a la carne engendrada, y de ésta al alma y a la persona, si es que en ésta puede ser todavía débito y no pecado.

Así, pues, el débito, ligado a la naturaleza, puede ser considerado como ella en tres momentos: en Adán, en los padres y en la naturaleza misma del hombre engendrado; y en ésta sucesivamente: en la carne aún no informada del alma, en el compuesto y en la persona misma, si (vuelvo a precaver) también ésta pudiera y hubiera de ser sujeto del débito.

Este proceso implica cierta prioridad en los elementos que se anteponen, que quizá pueda ser de tiempo en la carne respecto del alma y será al menos *ordine generationis* en los demás.

¿Débito natural o débito personal? No se puede contestar esta pregunta sin precisar su sentido, que puede ser doble: a) si el débito es de la naturaleza o de la persona como de causa y fundamento; b) si el débito es de la naturaleza o de la persona como de sujeto.

Según esto, debemos decir que una persona es causa de un débito o responsabilidad cuando la contrae o la adquiere por un acto propio o autónomo (91). La responsabilidad, en cambio, no es personal causalmente cuando le adviene a la persona independientemente de su iniciativa, v. gr., por ley o condición común.

Un deber o responsabilidad es *causalmente natural* cuando proviene de propiedad o condición de la naturaleza o de sus principios constitutivos.

Por tanto, el débito del pecado original no es causalmente personal, sino natural, pues no procede de acto propio de la persona, sino de condición cuasi natural y congénita de la naturaleza (92).

Debe añadirse en corroboración, que el débito no es más personal que el pecado. Y el pecado original, como nos advirtió Santo Tomás, es de suyo pecado de la naturaleza y sólo por

(91) «Pertinet ad eum inquantum est singularis persona, ille actus quem proprio arbitrio et per seipsum facit». (*De Malo*, q. 4. a 1. c.)

(92) «Cum peccatum originale, per se loquendo, sit naturae vitium, non potest causari per id quod est personae per se, sed solum per id quod naturae debetur». (2. d. 31. q. 1. a. 1. ad 5.)

ella es de la persona. «Peccatum originale per se loquendo est peccatum naturae, non personae, nisi ratione naturae infectae» (93).

Para entender si el *sujeto del débito* es la persona o la naturaleza, hay que observar que la persona es el supuesto o hipóstasis en el que la naturaleza subsiste, y como tal sujeto único de la naturaleza y de cuanto a la naturaleza pertenece. La naturaleza, en cambio, es sujeto de radicación e inherencia de las propiedades y accidentes del ser. La persona es *subiectum quod*, y la naturaleza sujeto *quo* vel *in quo*.

Así, pues, el débito del pecado ha de atribuirse a la naturaleza no sólo como a causa sino también como a sujeto de radicación e inherencia.

A la persona le es atribuible, mediante la naturaleza, como a sujeto subsistente o supuesto de ella.

Dos clases de débito personal. Dijimos que el débito va ligado a la naturaleza por la precisión de recibirla indebidamente privada de su elevación y rectitud.

Por ello, distinguimos diversas etapas en el débito de un descendiente de Adán según se considere su naturaleza: a) en el primer padre; b) en los padres inmediatos; c) en la propia naturaleza in fieri, es decir, en generación; d) en la propia naturaleza ya constituida por la unión del alma y del cuerpo y, como tal, subsistente en la propia persona.

Los que atribuyen a la Virgen un débito personal del pecado original, lo sitúan en esta última etapa, es decir, en el primer momento de la existencia de la persona.

Pero debemos averiguar si también en las situaciones anteriores de la naturaleza su débito ha de ser conceptuado personal y, por tanto, si hay uno o dos conceptos de débito personal.

Débito natural virtualmente personal. Y lo creemos averiguado por el principio de que la naturaleza dice orden o referencia necesaria a la persona en que ha de subsistir. Por consiguiente, en tanto en cuanto el débito del pecado afecte a la naturaleza de los descendientes de Adán, afecta mediante ella a sus personas.

(93) «Peccatum originale cum non sit vitium personae ut persona est, sed quasi per accidens, inquantum persona habet talem naturam...» (2. d. 30. q. 1. a. 2. ad 1.)

En cuanto Adán contenía virtualmente en su naturaleza la de sus descendientes, decimos que la de éstos fué privada en él de la justicia y que de Adán arranca la necesidad de recibirla sin ella. Pero esta naturaleza virtualmente contenida en Adán, dice referencia necesaria a su persona. Por tanto, el débito o necesidad de esta naturaleza se refiere también, mediante ella, a la persona. Es, pues, en este sentido un débito personal (94).

Parecidamente se ha de razonar sobre el débito natural considerado en los padres sucesivos respecto de sus propios descendientes y, por lo mismo, del débito de uno determinado en sus padres inmediatos. A través de la naturaleza, ese débito natural dice siempre orden necesario a la respectiva persona.

Considerado el elemento corporal de la naturaleza en el proceso de la generación, hemos dicho que este elemento material o carnal es transmisor instrumental del débito como lo es de la naturaleza misma, pues la transmite indebidamente desordenada. Mas así como este elemento corporal dice orden esencial al alma, para la que dispone, y mediante ella a la naturaleza completa que es el término de la generación, y en ella a la persona que será el sujeto o supuesto engendrado, también en cuanto transmisor o causante del débito dice orden o referencia necesaria al alma y a la naturaleza y mediante ésta a la persona. Por tanto, el débito natural, considerado en el elemento material humano que lo transmite, es también un débito personal (95).

Resulta, pues, que el débito anterior a la constitución de la persona, que llamamos natural por contraposición al llamado personal que se supone en la persona ya existente, es también virtualmente personal.

(94) «Natura absolute accepta in plus est quam persona; sed natura in persona considerata includitur intra fines personae, et per hunc modum persona potest inficere naturam. Et quia a persona primi parentis personae omnes quae ab eo seminaliter propagantur, naturam humanam accipiunt, ideo talis corruptio naturae derivatur ad omnes...» (*De Malo*, q. 4. a. 6. ad 9.)

(95) «Téngase muy en cuenta esta observación: mientras la infección derivada de la falta de Adán esté sólo en la carne, *no es formalmente* pecaminosa; lo es sólo de manera intencional en cuando *ordenada* a convertirse en pecado cuando haya sujeto capaz de ser afectado por él, cuando haya una persona». (SAURAS, Emilio, O. P.), *La Asunción de la Santísima Virgen* (Valencia, 1950). P. I. c. 5. a. 2. II. p. 140.

Débito personal (actualmente personal). Sería la necesidad que tendría la persona humana en el primer momento de su existencia de incurrir en el pecado original por haber recibido la naturaleza privada de la justicia original, a causa del pecado del primer hombre.

Sería, por tanto, este débito personal el débito mismo de la carne y de la naturaleza conservado hasta la constitución de la persona (96).

«Ad hoc quod aliquis dicatur peccato originali obnoxius in ipsomet primo instanti animationis, non solum ratione communis propagationis, sed et quod *personaliter constitutus*, ac proinde in ipsomet primo momento suae existentiae, quae est actus personae et pertinet ad constitutionem personae ut primus eiusdem substantialis actus, debeat *personaliter* carere illa *iustitia originali* in qua gratia gratum faciens clauderetur, quamque haberet, si Adamus non peccasset...» (97).

Esta manera de débito personal es la que muchos teólogos creen necesario para salvar la redención personal de la Virgen. Del Prado concibe así la exención de María:

«Modum... quo prius prioritatem solummodo naturae et ordinis anima rationalis intelligatur *carni infectae* uniri quam per gratiam *sanctificari*; et tunc anima, proindeque persona ex carne et anima constituta, non quidem praeservatur a debito personali peccatum habendi ac maculam incurrendi, sed *liberatur*; at, dum a debito liberatur, simul a *peccato* et a peccati *macula praeservatur*» (98).

Resumen y conclusión. Resulta de lo dicho, que todo débito del pecado original es natural por su causa y por su sujeto de radicación.

Sin embargo, el débito natural es *virtualmente personal*, en cuanto el débito como la naturaleza y sus elementos dice orden esencial a la persona.

(96) «Por lo tanto, el débito que ha llegado a la persona ha pasado por la carne, por la naturaleza individual, compuesta de carne y espíritu y que la infección de aquélla, en la que diremos que consiste el débito, pasó a ser del compuesto después de la unión; y finalmente llega a la persona...» (SAURAS, *ib.* p. 139. Cfr. *ib.* p. 138, 144, etc.

(97) DEL PRADO (Norberto, O. P.), *Divus Thomas et Bulla dogmatica «Ineffabilis Deus»*, Friburgi Helvetiorum, 1919, p. XLIX.

(98) *Ib.* p. LVII, 4.^o. Cfr. *ib.* p. 75, etc.

El débito natural será *actualmente personal*, según algunos autores, en el primer instante de la existencia de la persona.

Para más claridad, al primero, cuya existencia defendemos respecto de la Virgen, lo llamamos sólo natural; y al segundo, cuya existencia negamos en la Virgen, lo llamamos personal (99).

2. NO PARECE ADMISIBLE EL DEBITO PERSONAL EN LA VIRGEN

A. Razones contra el débito personal en la Virgen.

1.^a razón. La teoría del débito personal lleva el débito a la persona misma de la Virgen a través de la infección de su cuerpo y de su alma. Infección que, aun no siendo todavía pecado, es un desorden proveniente del pecado de Adán y tendente al contagio pecaminoso de la persona. Más aún, esa concepción del débito establece una tendencia a pecar en la persona misma de la Virgen.

Ahora bien, aunque la fe sólo nos obliga a excluir de María Santísima toda mancha de pecado propiamente dicho, parece más conforme con ella el excluir del ser entero de la Virgen: cuerpo, alma, persona, cuanto antecedentemente es preparación y cuanto consiguientemente es efecto del pecado original.

Por otra parte, así parece hacerlo la Bula en su parte positiva:

«Quapropter (Patres Ecclesiaeque Doctores) non cessarunt Deiparam appellare... germen, quod semper virens ex corrupta infectaque radice singulari Dei providentia praeter statas communesque leges effloruerit... Affirmarunt, eandem beatissimam Virginem fuisse per gratiam ab omni peccati labe integram ac liberam ab omni contagione et corporis, et animae et intellectus...» (100).

(99) El lector hallará en los tratadistas y en los estudios histórico-doktrinales de esta cuestión múltiples distinciones de débito que aquí omitimos. Suelen tener esas distinciones un sentido *relativo* y, como tal, susceptible de variadas interpretaciones según el término de relación o comparación. Las distinciones deben subordinarse a la claridad. Nuestra posición resulta perfectamente inteligible con la esencial, simple y clara distinción del débito en natural y personal. No podríamos utilizar sin confusión la distinción del débito en *remoto* y *próximo*, pues el que defendemos es próximo o remoto según el punto o concepto de referencia.

(100) Bula *Ineffabilis*, p. 46, ed. Tondini.

«Testati sunt carnem Virginis ex Adam sumptam maculas Adae non admisisse...» (101).

«Deiparam saepissime compellarunt immaculatam, omni ex parte immaculatam, innocentem et innocentissimam, illibatam et undequaque illibatam, sanctam et ab omni peccati sorde alienissimam, totam puram, totam intemeratam, ac ipsam prope puritatis et innocentiae formam, pulchritudine pulchriorem, venustate venustiore, sanctiorem sanctitate, solamque sanctam, purissimamque anima et corpore» (102).

Y en la Encíclica *Ad diem illum* de San Pío X, leemos :

«Nequibat scilicet in christianae plebis intelligentiam id cadere, quod Christi caro, sancta, impolluta atque innocens, in Virginis utero, de carne assumpta esset, cui. nec vestigio temporis, labes fuisset illata» (103).

Aun sin urgir excesivamente estas expresiones, parece que obliguen al teólogo a conceder a la Virgen toda la inmunidad que sea compatible con su redención por Cristo.

2.^a razón. El empeño en defender el débito personal para que sea redimida la persona ya existente de la Virgen, parece inspirarse en la idea de una redención liberativa. De ahí que utilicen las mismas razones de quienes propugnaban la necesidad del pecado en la persona de la Virgen para que fuera propiamente redimida. Ahora se substituye el pecado por el débito, para concluir en *una liberación del débito* que haga posible la preservación del pecado.

Pero parece que la verdadera redención de la Virgen no consistió en la liberación de un débito o necesidad personal de pecar, sino en la preservación del pecado que por débito natural precisaba contraer. La Virgen no tuvo que ser liberada de influencia alguna pecaminosa, porque el pecado no llegó a Ella con su influencia. Y no llegó porque fué providencialmente preservada.

3.^a razón. Por eso mismo, no vemos cómo en la hipótesis del débito personal, que afectara a la persona ya constituida, se preservaría realmente a la Virgen de pecado.

Si la verdadera causa de contraer el pecado original es la natural descendencia de Adán, el pecado se contrae en cuanto

(101) *Ineffabilis Deus*, p. 48.

(102) *Ineffabilis Deus*, p. 48.

(103) Enc. *Ad diem illum*, p. 316. Ed. Tondini.

la persona, que es el sujeto de la generación, es engendrada. En ese primer momento de su existencia *natura inficit personam*.

¿Mediante un previo débito personal que pueda todavía ser liberado y permita la preservación de la culpa? No nos parece. No cabe otro débito que el de la naturaleza, y ese consiste en la necesidad que tiene el descendiente de Adán de ser concebido en pecado. Ser concebido y serlo en pecado, es todo uno, si Dios no lo precave preinfundiendo la gracia en el alma, que es lo que hizo por singular privilegio en la Virgen.

Pero respecto de Ella, no hubo otro débito que el natural. El personal sería el mismo natural mantenido en la naturaleza hasta constituida ya la persona. Porque un débito causalmente personal, o en la persona como en sujeto inmediato de inherencia, no hay teología que lo conciba. Luego el débito personal sería el mismo natural teniendo ya la persona como a supuesto de atribución. Y se piensa así para hacer a la persona misma deudora. Pero no hay tal deuda de pecado. Hay ya pecado. Porque lo que afecta a la persona en virtud de la naturaleza caída no es una deuda personal de pecado, sino un pecado naturalmente debido.

Y si realmente hubiera modo de entender un débito personal, como sobreañadido al natural, tampoco sería débito sino pecado. Porque la persona que debe pecar, ya peca.

Si precisando o psicologizando el contenido del débito se dice que el débito personal es *una tendencia a pecar existente ya en la persona*, aún es más difícil comprender por qué esa tendencia a pecar no es ya pecado. Se comprende que no lo sea mientras se sitúe en la naturaleza aún no personalizada. Pero cuando esa tendencia, efecto del pecado original, se da en la naturaleza personalizada, ¿por qué no es pecado?

Se dirá que porque lo evita la intervención de la gracia. Pero no llegaría a tiempo. Esta persona ha contraído ya la culpa original. Porque una persona que, a efecto del pecado de Adán, está sin gracia e inclinada a pecar, ha contraído el pecado original. Y en la suposición que combatimos hay persona, hay alma sin gracia, hay tendencia pecaminosa, y todo ello a efecto del pecado de Adán. Luego en esa persona no sólo hay débito, sino pecado.

Así lo entendía Santo Tomás. «Ex actu naturae qui est carnis propagatio, relinquitur quaedam dispositio inclinans ad malum in ipsa natura generati, quae concupiscencia vel fomes dicitur; et EX HOC IPSO quod illa naturae corruptio in se virtutem peccati, ex quo causata est, continens, *personam attingit*, ipsam indignam Dei gratia efficit: unde relinquitur macula et defectus gratiae in anima; et per hoc etiam ad reatum poenae obligatur, ut scilicet premio illo careat quod gratiae debebatur» (104).

Cuando la corrupción de la naturaleza alcanza a la persona, que es cuando empieza a subsistir en ella, el hombre no contrae el débito sino el pecado (105).

4.^a razón: Estas reflexiones permiten dar un paso más. Y éste es, que el débito personal no sólo no existió en la Virgen por las razones dichas, sino que no existe en ningún descendiente de Adán.

En ellos, puesto que no son preservados, no hay inconveniente en admitir todo el proceso de infección que acompaña a la constitución de la naturaleza, y que en la Virgen no nos parece admisible. Pero ese proceso no conduce a un débito sino a un pecado en la persona. Y es que ese débito, aunque fundado en la naturaleza, y sólo en la naturaleza, tiene en ella, como ella misma, una referencia esencial a la persona como a único sujeto subsistente.

Así, pues, como por su orden transcendental a subsistir en la persona, la naturaleza subsiste efectivamente en ella en

(104) 2. Cf., d. 32. q. 1. a. 1. «Peccatum originale est personae secundum naturam, quam ab alio traxit per originem; et ideo omnis defectus in natura prolis inventus derivatus a peccato primi parentis, habet rationem peccati originalis, dummodo sit in subiecto quod sit susceptivum culpa» (De Malo, q. 4. a. 2. ad 4). «Quia per peccatum primi hominis ista infectio consecuta est in tota natura humana ideo ubi invenitur subiectum susceptivum culpa, habet rationem culpa in actu, sicut in puero nato; ubi vero hoc non invenitur, manet in tali infectione virtus culpa, ut sic causa culpa esse possit». (2. d. 31. q. 1. a. 1. ad 4.)

(105) El P. SAURAS, hablando espontáneamente, dice esto mismo: «Todo esto pasa del germen paterno a la carne filial, que por no tener aún alma racional, tampoco puede ser sujeto de pecado; pero puede serlo de la intención, de la preparación o del débito. Por último, cuando esta carne es informada por el alma que crea Dios, y con ella se constituye la persona humana, lo que era intención, preparación o débito se convierte en pecado propiamente dicho». (Ob. cit. p. 142). ¿En pecado... o en débito personal? El P. SAURAS, hablando con precaución, dice (p. 139) que al llegar el débito a la persona «no se convierte en pecado porque se interpone la gracia de Dios para impedirlo». Repetimos que la gracia ha de interponerse antes, si la persona ha de ser preservada del pecado.

cuanto en ella existe, así la ordenación natural pecaminosa a la persona se convierte en pecado en cuanto la persona puede recibirlo, que es en cuanto comienza a existir.

Y no vale argüir que si la persona contrae el pecado porque debe contraerlo, antes debe que lo contrae. Se responde distinguiendo. Porque es cierto que el débito es antes *in natura* con referencia a la persona. Pero no es cierto que el débito tenga que existir *in ipsa persona constituta*, antes del pecado. La razón es que por el débito anterior de la naturaleza la persona es concebida no en débito de pecar, sino en pecado.

Parece, pues, que la teoría del débito personal no es viable.

5.^a *razón*. Los defensores del débito personal lo juzgan necesario para explicar la redención de María, que es preciso salvaguardar. Esa necesidad es la única que lo haría razonable, de ser verdadera. Sin ella, además de no ser razonable, no sería tolerable. Porque no lo es que en la total inmunidad de María se ponga otro condicionamiento que el de su verdadera redención preservativa.

Ahora bien, vamos a ver que esta redención se salva plenamente sin débito personal. Lo veremos respondiendo a las razones que lo apoyan y demostrando luego la suficiencia del débito natural para el esclarecimiento teológico del misterio.

B) *Respuesta a las razones contrarias.*

1.^a *razón*. Según la Bula dogmática, el sujeto del privilegio fué la persona de María, no su carne antes de la animación, ni su cuerpo ya animado antes de constituída su persona.

Si ni su carne ni su naturaleza compuesta de alma y cuerpo fueron el sujeto del privilegio, debieron tener un orden al pecado lo que tienen en todos los demás, es decir, el débito, pues el pecado no se da sin la persona.

Si la persona es el sujeto del privilegio, ella es también el sujeto de la necesidad. La Bula dice que el privilegio fué una preservación. Si la persona de María no tenía por qué caer, no podía ser preservada (106).

Respuesta: El privilegio, según la Bula, fué hecho a la persona de María. Pero de eso no se sigue ni que su cuerpo y su

(106) Cfr. SAURAS, ob. cit. p. 136, 133, 135.

alma fueran inficionados, ni que la persona necesitara la preservación por otro débito que el de la naturaleza. Se sigue todo lo contrario.

Porque la persona no pudo ser preservada si el alma de María, con prioridad de naturaleza a su infusión en el cuerpo y a la constitución de la persona, no fué prevenida por la gracia; y si lo fué, ni en ella ni en el cuerpo de María hubo infección alguna, ni gracias a esta gracia, pudo haber ya infección de débito actual ni de pecado en la persona. Más adelante se verá aún mejor la razón de esta respuesta.

Cuando se dice que la persona es el sujeto del privilegio y de su necesidad, puede decirse verdad y falsedad. Porque la persona es sujeto en sentido de supuesto: *subiectum quod*. Pero sujeto de radicación o *quo*, es la naturaleza, tanto respecto de la gracia como del pecado original. De donde se sigue que sólo mediante el alma podía ser inficionada o preservada la persona.

Tampoco es concluyente decir que si la persona no tenía por qué caer, no podía ser preservada. Aunque la persona no tenía que caer de suyo o por razón personal, tenía que caer *ratione naturae*. Y, por tanto, aunque no podía ser preservada por débito personal, tenía que ser preservada por débito natural. De tener débito personal ya no hubiera podido ser preservada, sino liberada.

2.^a razón. Según Santo Tomás (107), la redención ha de ser personal y, por tanto, también ha de ser personal el pecado o el débito de pecado, sin que baste una absolución concedida a los padres o a la naturaleza.

Respuesta: Santo Tomás no habla de redención preservativa, sino liberativa, ni de débito, sino de pecado. Ahora bien, la persona no puede ser liberada del pecado si no lo ha incurrido. Y en este sentido de redención, que Santo Tomás creía necesario, sus argumentos son eficaces.

Pero en la doctrina de Santo Tomás, como luego veremos de propósito, es perfectamente inteligible una preservación, consistente en la santificación del alma *in ipso instanti infusionis*. El mismo indica esta posibilidad en el pasaje aludido en la objeción (4, d. 3, q. 1, a. 1). Y aunque la recusa por creer que

(107) 4. d. 43. q. 1. a. 4. q. 1. ad 3; 3. d. 3. q. 1. a. 1.

la Virgen no hubiera sido redimida si su alma *nunquam originali macula fuisset infecta*, es evidentemente porque habla de una redención liberativa.

En el supuesto de una redención preservativa, hubiera dicho que la manera de preservar a la persona era prevenir a su alma con la gracia *in ipso instanti infusionis*.

La redención en este caso es personal, porque la preservada es evidentemente la persona. Y si no, pregunto: ¿el débito natural en su proceso desde Adán hasta el germen engendrado no dice orden a la persona? ¿De no ser prevenida el alma con la gracia no es cierto que llegaría la infección a la persona? Luego si la persona sería la manchada sin esa prevención en el alma, ella es la preservada al ser el alma prevenida.

El P. Sauras reconoce que con esta prevención o con la que se diera en la carne *ante animationem*—ésta nosotros no la afirmamos—se beneficiaría la persona, que ya no podría contraer el pecado. Pero opone que en ese supuesto la persona no es sujeto directo del privilegio, ni se ve para qué se le da (108).

Ese beneficio que recae sobre la persona por la prevención divina del alma, y por ella del cuerpo animado, es precisamente la preservación de la persona. Sólo así es de verdad preservada. Sin esa prevención precisaría ya liberación.

3.^a razón. «Si anima rationalis a Deo creata dum infunditur corpori, prius prioritatem naturae et ordinis intelligatur per gratiam tunc in ipso instanti infusionis infusam *sancificari* quam corpori, cuius est substantialis forma, *uniri*: persona inde ex unione animae et corporis constituta nullo modo culpam originalem incurreret et neque actu neque in potentia proxima pec-

(108) «Ya hemos dicho que sin este débito personal se explicaría que no tuviera pecado original, porque, caso de que hubiera desaparecido el débito ya en la carne, o antes, cuando sus padres la engendraban de las maneras excepcionales que anteriormente recordábamos, *su persona se hubiera beneficiado de ello*, pues no hubiera contraído el pecado, para cuya contracción hacían falta los débitos desaparecidos. Pero, en realidad, *la persona beneficiada* no hubiera sido sujeto directo del privilegio, puesto que no debía de contraerlo en atención a algo anteriormente dado a su naturaleza o a sus padres. ¿Para qué, pues, darle a ella el privilegio de la preservación?» (Ob. cit. p. 144). La persona es el sujeto del privilegio, porque ella es la preservada al prevenir la gracia el contagio santificando anticipadamente el alma. Este es el orden normal y adecuado para preservar a la persona.

catum primi parentis contraheret; quapropter persona humana ita constituta iam non indigeret redemptione» (109).

Respuesta: En ese supuesto, que en la Virgen es el verdadero, la persona ya constituida no contrae pecado de ninguna manera ni necesita ya de redención alguna liberativa; pero, *ratione naturae lapsae*, hubiera pecado de no ser preservada, y por tanto necesitó y tuvo redención preservativa.

4.^a razón. La exención de la Virgen no pudo realizarse antes de la animación, es decir, de la información de su cuerpo por el alma, porque el sujeto de la gracia y de la culpa es la criatura racional. Y la criatura racional ya constituida es persona. Luego la gracia preservativa de pecado no la recibió la Virgen sino en su persona, ya sometida al débito (110).

Respuesta: La santificación de la Virgen no se verificó antes de la animación ni tampoco después, sino en la animación, o, como dice la Bula, «in primo instanti suae conceptionis». Pero así como aun siendo simultánea la creación del alma, su infusión en el cuerpo y la animación de éste, la creación es anterior *natura* a la infusión y ésta a la animación, así la santificación se pudo dar y se dió de hecho *prius natura* a la animación y a la constitución de la persona.

La santificación se verifica, pues, en el momento mismo de la constitución de la criatura racional, pero con tal orden que nunca estuvo constituida sin gracia. Y esto por haber sido prevenida con ella el alma, que es su primer sujeto en la persona, como enseña el mismo Santo Tomás: «*Gratia sanctificationis per prius in anima radicatur, nec ad corpus potest pervenire nisi per animam*» (111).

Ni hay que imaginar como preciso un momento previo a la santificación en que la criatura preservada sea pecadora o no santa. Pues, como dice Santo Tomás hablando de Cristo, fué hecho santo de no santo *secundum hominem*, no privative, sino negative, por manera que «simul factus fuit homo et sanctus homo» (112). La Virgen no estaba en el mismo caso, pues por su ascendencia adámica necesitaba preservación. Pero Dios se

(109) DEL PRADO, ob. cit. p. 76.

(110) DEL PRADO, ob. cit. p. 91-92, quien se apoya en SANTO TOMÁS, 3. q. 27. a. 2. etc.

(111) *Compend. Theol.* cap. 232.

(112) 3. q. 34. a. 2. ad 2.

la concedió, y gracias a ella, el pecado no la alcanzó. «Simul fuit humana et sancta».

5.^a razón. María fué redimida, luego había en ella algo redimible. Y pues no fué el pecado, luego fué el débito.

Respuesta: María no fué redimida del débito, sino del pecado. Pero no lo fué con redención liberativa, sino preservativa. Y lo fué no porque en su persona hubiera algo redimible, sino para que no lo hubiera; ya que de no haberlo sido, lo hubiera habido a causa de su natural procedencia adámica. La objeción, por tanto, se mueve en la idea de una redención liberativa.

Y con esto queda paso libre a otra solución que nos parece la verdadera.

3. LA CONCEPCION INMACULADA DE MARIA SE EXPLICA CONVENIENTEMENTE ADMITIENDO RESPECTO DE ELLA EL DEBITO NATURAL DEL PECADO ORIGINAL.

A) Razones a favor.

1.^a razón: *Por su condición de Madre de Dios Redentor y de hija de Adán pecador.*

Base de esta argumentación. Discurremos sobre la base de una encarnación redentora decretada, por tanto, con la previsión del pecado. La Virgen fué comprendida en el mismo decreto de predestinación con su Hijo divino. Fué predestinada para Madre de Dios Redentor, como hija de Adán pecador.

De la legitimidad de esta base responde toda la revelación, que no habla de otra Encarnación que la redentora; responde la interpretación autorizadísima de Padres y grandes Doctores; y responde la misma Bula dogmática, que también se funda en ella. He aquí su preámbulo, que es también el nuestro:

«Ineffabilis Deus, cuius viae misericordia et veritas, cuius voluntas omnipotentia, et cuius sapientia attingit a line usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter, cum ab omni aeternitate praeviderit luctuosissimam totius humani generis ruinam ex Adam transgressionem derivandam, atque in mysterio a saeculis abscondito primum suae bonitatis opus decreverit per Verbi Incarnationem sacramento occultiore complere, ut contra misericors suum propositum homo diabolicae iniquitatis versutia actus in culpam non periret, et quod in primo Adamo casurum erat, in secundo feliciter erigeretur, ab initio et ante saecula

Unigenito Filio suo Matrem, ex qua caro factus in beata temporum plenitudinem nasceretur, elegit atque ordinavit»... (113).

La argumentación. La explicación teológica ha de tener en cuenta y armonizar satisfactoriamente:

1. Las exigencias de su condición de Madre del Hijo de Dios humanado, redentor del género humano.

2. Las exigencias de su condición de hija de Adán pecador.

Así parece lograrse con la admisión respecto de María, de un débito natural del pecado original.

En efecto, como Madre de Dios, la Virgen había de ser santa sobre toda santidad de criatura, y por ende, absolutamente inmune de toda mancha de pecado. Como Madre del Redentor, esta plena inmunidad de culpa había de ser tal, que constituyese un triunfo absoluto sobre el enemigo del género humano.

«Decebat omnino, ut perfectissimae sanctitatis splendoribus semper ornata fulgeret, ac vel ab ipsa originalis culpa labe plane immunis amplissimum de antiquo serpente triumphum referret tam venerabilis Mater» (114).

En cambio, como hija de Adán pecador, había de recibir la naturaleza indebidamente privada de la justicia original, pues así quedó por su pecado, y así la comunicaba necesariamente a sus descendientes.

Si la Virgen, por su predestinación y condición de Madre divina y Corredentora, no había de recibir así la naturaleza: si no obstante recibirla de Adán, había de recibirla sin mancha, era preciso preservarla.

Esta preservación reclamada por la divina maternidad, data en Dios de su eterna predestinación de María; mas la efectivi-

(113) Bula *Ineffabilis Deus*, p. 30, ed. Tondini. No negamos el derecho a concebir de otra manera el plan divino. Pero bien estará precaver contra la obsesión escotista de algunos que no aciertan a ver más que escotismo en la Bula dogmática. Es notable que entre tantos indicios como sueñan de la aceptación del plan escotista en la Bula *Ineffabilis* nunca citen su preámbulo, que es precisamente donde se refiere el plan divino. No pretendemos con esta observación que el Papa intentara ex profeso hacer suya la opinión tomista. Creemos que el Papa se atuvo simplemente a la actual economía redentora. Y eso hacemos nosotros por la satisfactoria explicación que esa concepción nos proporciona de las condiciones reveladas de la inmunidad de María.

(114) Bula *Ineffabilis Deus*, p. 30.

dad del divino decreto preservativo parece poder situarse en uno de estos dos instantes: a) en el de la caída de Adán y de su descendencia, excluyendo de la naturaleza caída su referencia contagiosa a María, que no debería ser afectada por ella; b) en el de su misma concepción, anticipándose la gracia para que fuera inmaculada.

a) *En la primera suposición* se explica la exención de María, pues Dios la habría excluido de la necesidad común. La infección de la naturaleza en Adán, en los padres sucesivos, en los suyos inmediatos, no tendría que ver con Ella, no obstante proceder de ellos.

¿Cabe en esta hipótesis hablar de débito? Aún parece que cabe por cuanto, sin la prevención divina, hubiera estado sujeta a la necesidad general. De suyo la naturaleza caía para todos si Dios no lo prevenía. Era, pues, necesaria la divina prevención.

Por lo mismo, salvaría también esta hipótesis la necesidad de la redención y santificación de María por Cristo. La sola exención de la necesidad natural de pecar no explicaría su santificación. La naturaleza humana adámica no podía conferirle ya la gracia de que estaba privada (115), y menos la gracia singular que a Ella le correspondía por su predestinación para la divina maternidad.

Pero esta misma dificultad sugiere la solución. Así como la maternidad divina del Redentor era la causa de su privilegiada y singular exención, lo era también de la gracia que debía recibir. La maternidad divina que la desligaba de Adán pecador, la ligaba a su Hijo Redentor. Por ser Madre suya le correspondía ser preservada por su gracia redentora de la ruina humana que Él venía a remediar.

No nos satisface, sin embargo, esta primera suposición. Tiene el grave inconveniente de no adaptarse bien a la Bula dogmática, según la cual, la preservación se verificó *in primo instanti suae Conceptionis*. Parece que si la naturaleza no podía mancillar su concepción por haber sido excluida María de esta necesidad, no precisaba entonces gracia que la preservara de

(115) Cfr. COLOMER (Luis, O. F. M.), *La Virgen María*, Barcelona 1935, p. 61 y 62.

la mancilla, aunque la precisara para su santificación o divinización.

b) *Preservada en el primer instante de su Concepción.* En esta solución es más patente la realidad del débito natural y se satisface mejor las condiciones dogmáticas del misterio.

La preservación divina no se proyecta sobre el momento de la caída de Adán, sino sobre el momento primero de la existencia personal de María, es decir, sobre el primer instante de su Concepción.

La necesidad natural incluída en su filiación adámica, de ser concebida en pecado, persiste en todo el proceso de su ascendencia, es decir, en Adán, en los padres sucesivos, en sus padres inmediatos y, posiblemente, hasta en el germen y embrión mismo por ellos engendrado antes de su animación racional, si realmente se dió el germen sin el alma.

Esta necesidad, aunque incluída en la naturaleza y transmitida con ella en su procedencia normal, se refiere de suyo al alma y mediante ella a la persona como la naturaleza misma. Es, por tanto, la persona la que precisa de preservación, aunque sea la naturaleza la que funda la necesidad.

Es, efectivamente, la persona de María la preservada y en ella su ser entero.

Para comprenderlo recuérdese que, como advierte bien Del Prado :

«Persona humana non constituitur nisi ex unione substantiali animae et corporis, cuius est substantialis forma».

«Licet autem uno eodemque temporis momento anima rationalis a Deo ex nihilo creatur et corpori cuius est forma infunditur, corpusque, cui infunditur animatur, ex quo natura humana completur ac persona constituitur et sic constituta actu existit primo instanti temporis suae animationis et humanae existentiae, attamen :

prius, prioritare ordinis et naturae, est animam *creari* quam infundi ;

et prius animam *infundi* et *uniri* corpori, quam corpus *animari* ;

et prius corpus *animari* per infusionem animae quam ex substantiali unione et compositione animae et corporis *hu-*

manam personam constitui, constitutamque sic, actu existere» (116).

Y este orden es auténticamente tomista (117).

Según él, la Virgen fué preservada, por cuanto en el instante mismo de la creación de su alma, de la infusión de ésta en el cuerpo y de la consecuente constitución y existencia de su persona, su alma, con prioridad de orden y naturaleza a su información y humanización del cuerpo, fué santificada por la gracia en previsión de los méritos de su divino Hijo, Redentor del género humano.

Esta manera de preservación lo es de la persona y del ser entero de María.

Lo es de la persona, aunque la santificación con prioridad de naturaleza afecte a su alma, porque el orden de la santificación es el mismo de la constitución del ser que culmina en la persona. Así, pues, como *ordine naturae* el alma es antes que la persona, pero en razón de la persona: así la santificación en el mismo orden de prioridad se da antes en el alma que en la persona, aunque en razón de la persona.

Debe notarse además que la persona sólo mediante el alma puede ser santificada, pues si bien la gracia se da a la persona como supuesto, no se le da sino mediante el alma, que es su propio sujeto. Fué, pues, preservada la persona de la Virgen por la gracia preveniente que santificó su alma en el instante mismo de su creación.

Y con la persona, decíamos, fué preservado el ser entero de María. Que lo fué su alma ya está claro; y que lo fué su cuerpo, fácil es verlo con claridad si se tiene en cuenta que éste *no fué propiamente suyo* antes de ser informado por su alma, ni fué informado por su alma antes de ser santificada. Con el ser humano comunicó el alma de la Virgen a su cuerpo la santidad y pureza divinas. El cuerpo de la Virgen fué, a la vez, humano, mariano y santo.

No admitimos, pues, ni cabe admitir en nuestra solución infección alguna en la carne de la Virgen, aunque pueda admitirse la posibilidad de ella hasta en el embrión que debía de

(116) DEL PRADO, ob. cit. p. 75.

(117) Cfr. 3. q. 6. a. 1; a. 3. ad 1 y ad 2; a. 4. c. y ad 3.

ser su carne. (Lo que decimos suponiendo que sea posible la existencia del embrión sin el alma).

La razón ya está dicha, y es de Santo Tomás. Advierte, en efecto, el Angélico: «caro humana sortitur esse per animam. Et ideo ante adventum animae non est caro humana; sed potest esse dispositio ad carnem humanam» (118). Si, pues, la de la Virgen no fué humana sin su alma, ni fué animada sin la gracia, ni con la gracia pudo ser impura, no la tuvo sino pura.

Y es tan válida esta razón, que Santo Tomás la utiliza para demostrar la total pureza de la carne de Cristo, aun suponiéndola inficionada *en cuanto preexistente en los padres*. Arguye el Angélico Doctor:

«Caro Christi secundum quod fuit in patribus, et etiam in ipsa Beata Virgine, peccato infecta fuit antequam assumeretur; sed in ipsa assumptione ab omni infectione peccati purgata est, ut secundum quod est actu caro Christi, in ea nihil maculae inveniatur» (119). Y aún lo explica más: «caro Christi, *actu existens caro Christi*, nullo modo fuit infecta; eius enim emundatio a praecedente infectione, *saltem intellectu praecedit* assumptionem; unde in divinam sapientiam nihil inquinatum incurrere potuit» (120).

Cierto que el santo Doctor sólo aplica estos principios a Cristo por pensar que la Virgen María había sido liberada y no preservada del pecado original. Pero seguros ya de la preservación por la definición dogmática, es enteramente lícita la utilización análoga de estos principios respecto de la Virgen.

Nuestra solución concuerda también en esto con lo que parece significar en su exposición la Bula dogmática y la Encíclica «Ad diem illum» arriba citadas.

Así y todo, el caso de la Virgen no es del todo igual que el de Cristo, porque en Cristo no cabía débito alguno por excluirlo su persona divina (121), mientras que la persona humana de la

(118) 3. q. 6. a. 4. ad 1; ib. c.; a. 1. c.

(119) 3. d. 3. q. 4. a. 1. c.

(120) Ib. ad 5.

(121) Cfr. 3. q. 31. a. 4. ad 3.

Virgen no gozaba de esta incompatibilidad, aunque por razón de su divina maternidad reclamara la exención del pecado (122).

2.^a razón. *Por las condiciones del misterio señaladas en la Bula dogmática.*

En conformidad con la definición y enseñanza de la Bula dogmática la explicación teológica debe satisfacer las siguientes condiciones del misterio :

1.^a La Santísima Virgen María fué inmune de toda mancha de pecado original.

2.^a Fué inmune por divina preservación.

3.^a Fué preservada inmune por gracia singular de la omnipotencia divina en atención a los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano.

4.^a Lo fué por privilegio.

5.^a Lo fué en el primer instante de su concepción.

Todas estas condiciones del misterio se explican convenientemente con la admisión del débito natural respecto de la Virgen.

1.^a La inmunidad *definida* se refiere a la persona de María y, por tanto, a todo su ser en cuanto incluído en la persona ; y el objeto de esta inmunidad es el pecado original.

Algún teólogo pretende que, en virtud de la definición, se excluye todo débito no sólo en la persona, sino hasta en el cuerpo y en el alma de la Virgen, por ser ambos constitutivos de la persona.

No tiene razón por dos causas. La primera, porque la inmunidad definida es la del pecado original y no la del débito. Por tanto, en virtud de la definición no se excluye la teoría del débito mismo personal. Menos se excluye, y es la segunda causa contra esa interpretación, el débito en la naturaleza, aun en el cuerpo y el alma de la Virgen, pues en cuanto preceden a la constitución de la persona podrían estar sometidos al débito, es decir, incluir la preordenación al pecado, aun cuando en la

(122) El P. ALONSO no aprecia suficientemente esta diferencia entre la concepción de Cristo y la de la Virgen. «*Nullam aliam inveniret differentiam nisi quod primum (la concepción inmaculada de la Virgen) ex gratia, alterum vero ex jure factum sit*». Es enorme esa diferencia. Cristo no podía ser sujeto de débito. La Virgen no era inmune de suyo al de la naturaleza, y por eso hubo de ser prevenida por la gracia para que no contrajera el pecado. Y en esta preservación está su redención. Y esto hubiera enseñado Santo Tomás, en conformidad con sus principios, de haber estado seguro del privilegio.

persona no pudiera darse esa preordenación; y mucho más, aun cuando no puede darse en ella el pecado mismo.

Algunos otros teólogos, por el contrario, interpretan la definición de la inmunidad de la persona en sentido restrictivo, y dicen: la inmunidad no comenzó hasta la constitución de la persona, y esta inmunidad fué del pecado; luego ni el cuerpo ni el alma antes de la constitución de la persona, ni la persona misma, fueron inmunes del débito.

Tampoco estos teólogos aducen justificadamente la definición dogmática en este particular. La Bula, al referirse a la persona, ciñe la definición a la inmunidad sustancial, sin excluir que se le pueda o se le deba dar un alcance mayor.

Las dos interpretaciones se neutralizan mutuamente, y el problema del débito no puede resolverse a base del carácter personal de la inmunidad definida.

La definición dogmática sólo impone a la creencia católica la inmunidad de toda mancha de pecado original en la persona de María. La enseñanza, no la definición, de la Bula parece excluir toda mancilla aún del cuerpo de la Virgen, y por ello, entre otras razones, rechazamos el débito personal actual, aunque suponemos que a sus defensores no les faltarán evasivas o interpretación tolerable de las afirmaciones de la Bula.

En nuestra tesis del débito natural, sólo virtualmente personal, queda María inmune no sólo de pecado en su persona—que es de fe—, sino de débito actual en su persona y de toda infección o preordenación pecaminosa en su alma y en su cuerpo. El débito que le alcanza por su común descendencia se detiene en el umbral del tabernáculo inviolable del Altísimo, porque antes que lo oscurezca su sombra lo ilumina con su luz la gracia divina. El cuerpo de la Virgen nunca existió sin su alma y su alma nunca existió sin la gracia. María es toda hermosa, sin mancilla ninguna, no obstante el peligro que le amenazaba por su ascendencia adámica.

2.^a *María fué inmaculada por divina preservación.* Así lo afirma la Bula y así ha de respetarlo toda explicación teológica que quiera merecer respeto. La preservación es elemento esencial del misterio definido, como ya ponderamos y documentamos.

En nuestra teoría del débito natural, María necesitó ser preservada y lo fué cumplidamente. Lo necesitó, porque de no

serlo hubiera contraído inevitablemente el pecado como lo contraemos cuantos no hemos sido preservados. Es una necesidad de naturaleza que sólo se puede evadir por preservación divina.

Sin embargo, esa necesidad del débito natural admite la más cabal preservación, pues no traspasa, como dijimos, el umbral del santuario. El ser entero de María, con inclusión de su carne virginal, queda salvo de contagio.

Entre las tres posiciones teológicas: ningún débito, débito personal y débito natural, ésta es la que parece adecuarse mejor al sentido dogmático. Sin débito, no necesitaba preservación; con débito personal, quizá lo necesitaba demasiado, es decir, no se la preservaría bastante; con débito natural, verdaderamente necesitaba ser preservada y verdaderamente lo fué.

3.^a *Esta preservación de María fué efecto de una gracia singular de la omnipotencia divina debida a los méritos de Jesucristo, Redentor del género humano.*

En la omnipotencia se expresa la causa eficiente proporcionada al beneficio.

En la gracia se señala el don que la preserva. Y se dice *singular* por su elevación y excelencia, por su excepción y por su proporción y adaptación a la condición propia y única de María.

En los méritos de Jesucristo, Salvador del género humano, se significa la razón moral de la preservación. Razón moral, que lo es a la vez respecto de Dios, de Cristo, de María y del género humano. Respecto de Dios, porque estos méritos constituyen la compensación exigida por su justicia; respecto del mismo Cristo, porque, como Hijo de María, había de hacerla la primera beneficiaria de sus méritos, y como Redentor, había de serlo ante todo y sobre todo de Ella, anticipando el triunfo que con Ella había de alcanzar en todos los demás; respecto de María, porque su divina maternidad del Redentor y su consiguiente misión corredentora reclamaban esa privilegiada redención preservativa; respecto del género humano, porque su nueva Madre y libertadora debía ser garantía con su propia preservación y triunfo del que había de proporcionar a todos en cooperación con su Hijo.

Y todo esto es razonable en la teoría del débito natural.

La realidad de ese débito hace necesaria la intervención de la omnipotencia divina para precaver a María de la ruina universal que conllevaba la naturaleza.

Y esta preservación salvadora exigía una gracia singular, porque la naturaleza ya no la poseía ni la comunicaba, ni menos podía comunicar la que correspondía a María.

Y esta gracia debía ser fruto de los méritos redentores de Jesús, porque habiéndolos exigido Dios como compensación del pecado de Adán en todos y en cada uno de los hombres, y alcanzando también de suyo ese pecado a María como a hija de Adán, era justo que su preservación, y la gracia inmensa con que la preservaría, fuera fruto del Redentor general del género humano, más aún que la liberación de todos los demás.

El débito natural y la redención preservativa de María. Es el momento de recordar que según la Bula, la preservación de María en su Inmaculada Concepción fué una redención verdadera y propia, mucho más excelente que la común de los demás hombres, porque éstos son librados después de contraer el pecado original, y Ella, en cambio, es preservada de contraerlo por los méritos de su Hijo.

Toda explicación que no salve en María la realidad de su redención propia y verdadera por Cristo, debe de ser desechada en fuerza de la definición dogmática.

En la suposición del débito natural, la redención de María es verdaderísima y realísima. Ella necesitaba realísimamente ser preservada, para no ser concebida sin gracia, enemiga de Dios y esclava del demonio. Fué preservada de toda esa maldición por los méritos redentores de su Hijo. Luego fué realísima y verdaderísimamente redimida con redención preservativa. «Ob praevisa Christi Domini Redemptoris merita nunquam subiacuisse peccato, sed praeservatam omnino fuisse ab originali labe, et idcirco sublimiori modo redemptam» (123).

Lo subraya y pondera la *Fulgens Corona*:

«Etenim si rem funditus diligenterque perspicimus facile cernimus Christum Dominum perfectissimo quodam modo divinam Matrem suam revera redemisse, cum ipsius meritorum intuitu, eadem a Deo praeservata esset a quavis hereditaria peccati labe immunis» (124).

Los *méritos de Redentor*, en cuya consideración fué la Virgen preservada del pecado original, significan el valor total y

(123) Bula *Ineffabilis Deus*, p. 40. Ed. Tondini.

(124) Encicl. *Fulgens Corona*, AAS. 8 oct. 1953, p. 581.

pleno de la Pasión redentora de Jesucristo, es decir, todas las virtualidades redentivas que en ella cabe distinguir.

La Bula usa esta expresión en toda la riqueza de su sentido tradicional. Las vivisecciones que algunos intentan del contenido de la redención para negarle o concederle a María lo que cuadra con sus prejuicios son enteramente ajenas a la Bula. Proceden del empeño exencionista en explicar la redención de María sin que sea redimible: en redimirla con virtualidades no redentivas.

Ya advertimos que no existen tales eficiencias redentoras no formalmente redentivas en la actual economía formalizada por el sacrificio de la Cruz.

Pero todas ellas le son aplicables preservativamente a María, sin menoscabo alguno de su cabal pureza, reconociéndola necesitada de ellas por su natural procedencia de Adán, esto es, reconociendo respecto de María el débito natural del pecado.

No hay dificultad alguna seria en esta explicación, aunque algunos la vean tan grande en suponerla beneficiaria de la satisfacción y del rescate de Cristo.

¿Cómo, dicen, pudo necesitar satisfacción la que nunca pecó? No la necesitó por pecado cometido, sino para no incurrirlo, es decir, como compensación previa indispensable del pecado que por naturaleza le hubiera afectado sin esa previa compensación. *Praeservata intuitu meritorum*.

Respecto del rescate o de la redención en cuanto libertadora de la servidumbre y cautividad del pecado, que tanto barajan hoy algunos, advertía ya Báñez a sus discípulos de Salamanca:

«Quod si quis objiciat: Beata Virgo nunquam fuit captiva captivitate peccati: ergo non fuit redempta.

Respondetur quod captivitas peccati duplex est. Quaedam actualis, quae incurritur ab omnibus filiis Adae quando per generationem naturalem actu contrahunt peccatum originale.

Alia est captivitas quasi aptitudinalis, quae nihil aliud est quam necessitas incurrendi peccatum originale ex ipsa naturali derivatione per generationem ab Adam, secundum quam omnes filii Adae geniti ab eo seminaliter dicuntur obnoxii peccato originali.

Igitur beata Virgo, licet non fuerit liberata a prima captivitate fuit lamen simpliciter et absolute redempta, quia non solum

indiget redemptione qui actu tenetur captivus, sed etiam qui habet necessitatem incurrendi captivitatem» (124 bis).

4.^a *Fué preservada inmune por privilegio singular.* Con esto afirma la Bula que la Concepción de María fué inmaculada, no obstante la común y natural necesidad que la hubiera mancillado. Dios hizo con Ella una excepción singular previniéndola con su gracia para que no fuera concebida en pecado.

Esta preservación privilegiada tiene pleno sentido en la idea de que, sin la excepción singular, hubiera seguido la muerte, o mejor dicho la desgracia común. Pero aunque así le correspondía por naturaleza, la previno privilegiadamente la divina gracia.

5.^a *Fué preservada en el primer instante de su concepción.* Se trata de la concepción pasiva, es decir, del primer instante en que María fué concebida, que fué el de la animación de su cuerpo por su alma y constitución de su persona. En el cual, *ordine naturae*, el alma es anterior al cuerpo y ambos a la persona que los complementa y suposita.

Este orden natural de la formación de la naturaleza y constitución de la persona de María fué también el orden de su formación o santificación divina. Su alma fué creada en gracia, y así agraciada informó su cuerpo comunicándole con la vida humana la divina; y en su naturaleza así santificada comenzó a subsistir su persona. María, por tanto, fué concebida inmaculada y santa, por cuanto la gracia la previno y preservó de la concepción maculada de los demás hijos de Adán.

Este proceso de santificación y preservación que la hace inmaculada *in primo instanti suae conceptionis*, es del todo comprensible en la sentencia del débito natural, pues éste sólo se extiende en la comunicación normal de la naturaleza caída, hasta la interposición preservativa de la gracia, que en María fué simultánea con la existencia de su alma. Hasta ese punto era natural que María fuese concebida en pecado. Pero lo evitó sobrenaturalmente una gracia singular de la omnipotencia divina, que suplió con creces la pérdida por la naturaleza en Adán.

3. *Confirmación. Tomismo fundamental de nuestra posición.*

(124 bis) BAÑEZ, *Comentarios inéditos a la Prima Secundae*, q. 81. a. 2. Edic. P. Beltrán de Heredia, Salamanca, 1944, p. 296.

Es noble el esfuerzo de quienes pretenden demostrar que Santo Tomás fué favorable al privilegio de la Inmaculada Concepción. Nos convencen de su buena intención e ingenio, pero no tanto de su razón.

La excesiva fidelidad a determinadas conclusiones de los Maestros puede comprometer la legitimidad de sus principios. Es preferible la fidelidad a los principios, aunque haya que reconocer la ilegitimidad de algunas deducciones o conclusiones.

En Santo Tomás no eran fáciles estas deducciones desviadas, pues lo hacía casi imposible la genial comprensión de su angélica inteligencia. Si alguna vez se equivoca es por partir de presupuestos equivocados, que él tenía o daba por seguros. En el caso de la Concepción de María el supuesto equivocado fué que la redención de la Virgen había de ser una liberación del pecado. En esta suposición sus argumentos son incontrovertibles.

Algunos, por defender su conclusión de que María contrajo el pecado original, *sustituyen pecado por débito*, y dicen que él defendió en María un débito personal. Creen salvar así a Santo Tomás y su propio tomismo.

Nosotros creemos que si Santo Tomás hubiera caído en la cuenta de que para salvar la necesaria redención de María era suficiente una redención preservativa, en primer lugar lo hubiera dicho, y en segundo no hubiera argumentado como argumentó, pues no lo exigían sus principios y lo excluía la verdad.

Sus principios en este problema—descontado ya el de la necesidad de redención liberativa—son los referentes a la naturaleza y propagación del pecado original, y los referentes a la posibilidad de preservación, no obstante la necesidad connatural y universal de pecar en todos los descendientes de Adán.

Los principios fundamentales de Santo Tomás respecto del pecado original son los siguientes:

1. El pecado original es la privación de la justicia original, conferida sobrenaturalmente al primer hombre como un don a la naturaleza que sería transmitido con ella, y del que fué despojado por el pecado de Adán.
2. El pecado original es de todos los hombres por su comunidad y dependencia de naturaleza respecto de Adán.
3. Es un pecado de la naturaleza y no de las personas, aunque mediante la naturaleza las afecte e infecte.

4. El pecado original se transmite como la naturaleza misma caída, por el acto propio de la naturaleza que es la generación humana; y por tanto, su transmisión sigue el proceso mismo de la generación y constitución del ser humano. Por eso la carne, aunque no es sujeto del pecado, es causa instrumental de su propagación.

5. Todos los hombres, por su naturaleza y descendencia adámica, tienen que contraer el pecado, es decir, ser concebidos en una naturaleza caída.

6. Esta necesidad o débito es de suyo en ellos natural y no personal.

7. Este débito o necesidad incluido en la naturaleza la sigue en su comunicación hasta la constitución del nuevo ser humano, en que la necesidad de pecar se trueca en pecado.

Los principios preservativos de Santo Tomás son los siguientes:

1. El embrión humano puede existir antes que el alma y disponer para su recepción. Pero, propiamente hablando, esta carne no tiene ser humano hasta su información por el alma.

2. Por tanto, el alma precede con prioridad de naturaleza a la existencia humana del cuerpo que existe por ella.

3. El cuerpo, antes de ser animado, no puede ser santificado, pues no es sujeto de gracia sin el alma.

4. El alma puede recibir la gracia con la natural anterioridad con que preexiste al cuerpo.

5. De recibirla así, aunque el alma de un hombre debiera ser contagiada por natural procedencia de naturaleza caída, no lo sería, ni tampoco el cuerpo, que ella informaría y santificaría a la vez.

6. En este caso, por tanto, la persona sería preservada de esa culpa original o natural. Y como no la contraería, no necesitaría ser librada de ella.

7. Esta preservación, aunque Santo Tomás la reconoce posible, no la reconoce aceptable porque pensaba que para una redención propiamente dicha, la persona tenía que ser liberada de la culpa ya contraída. Y así dice:

«Sanctificatio Beatae Virginis non potuit esse decenter ante infusionem, quia capax gratiae nondum erat; *sed nec etiam in ipso instanti infusionis*, ut scilicet PER GRATIAM CONSERVARETUR NE CULPAM ORIGINALEM INCU-

RRERET. Christus enim hoc singulariter in humano genere habet ut redemptione non egeat, quia caput nostrum est, sed omnibus convenit redimi per ipsum. Hoc autem esse non potest, si alia anima inveniretur *quae nunquam originali macula fuisset infecta*; et ideo nec Beatae Virgini, nec alicui praeter Christum concessum est». (125).

Conclusión. Sabiendo hoy, por la definición dogmática, que la redención de la Santísima Virgen fué preventiva, no sólo no es preciso, como lo creía Santo Tomás, que llegue la infección a su persona, sino que, por el contrario, debe explicarse de tal manera el misterio, que la persona y el ser entero de María queden enteramente inmaculados. Y esta explicación es la que hemos intentado con los principios mismos de Santo Tomás.

B) *Objeciones contra el débito natural* (126).

1.^a *objeción.* No hay débito natural porque solamente la persona es sujeto de derecho y de deber.

Respuesta. Solamente la persona es sujeto *quod* o supuesto de derecho y de deber; pero la naturaleza es sujeto *quod* o *in quo* de sus propiedades y accidentes, entre ellas de la virtud y del vicio: en el caso presente, del pecado original y su débito. Es además su causa transmisora a la persona, como ya dijimos con Santo Tomás, el cual razona de la siguiente manera, que el sujeto primero del pecado original es el alma en su misma esencia:

«Illud animae est principaliter subjectum alicuius peccati ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati... Manifestum est autem quod peccatum originale causatur per originem. Unde illud animae quod primum attingitur ab origine hominis, est primum subjectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis secundum est quod forma corporis... Unde anima secundum essentiam est primum subjectum originalis peccati» (127)

2.^a *objeción.* La naturaleza engendrada es una naturaleza individual que no se da sin la persona. No puede darse, por tanto, un débito natural que no sea personal.

(125) 3. d. 3. q. 1. a. 1. 4.^a 2.

(126) Cfr. ALONSO, BONNEFOY, VILLALMONTE, ALCANTARA, en los artículos citados, notas 1, 13, 35, 47.

(127) 1-2. q. 83. a. 2. c.

Respuesta. Aunque el término de la generación humana es una naturaleza individual subsistente en una persona, en el proceso de la constitución o formación del ser humano, naturalmente el cuerpo precede materialmente al alma, aun con precedencia temporal, y el alma precede formalmente al cuerpo con prioridad de naturaleza y la unión de entrambos se presupone, en el mismo orden, a la constitución de la persona. Esto explica que material y dispositivamente pueda preexistir en el cuerpo y formalmente en el alma y en cierto modo en el compuesto, lo que por la naturaleza pertenece a la persona.

Este orden de prioridad y posterioridad es suficiente, como vimos, para la inteligencia de un débito natural que preexiste, con referencia virtual a la persona, no sólo en la naturaleza virtualmente contenida *in parentibus*, sino en la naturaleza engendrada en su proceso formativo, pudiendo no llegar a la persona *existente actu*, si a Dios place preservarla de pecado.

3.^a *objección.* Esta respuesta supone que el pecado es transmitido o propagado por la generación o con la naturaleza misma. Y esto no es posible porque ni la gracia, como divina que es, ni su privación, que constituye formalmente el pecado original, puede ser causada por la generación.

Respuesta. Enseña Santo Tomás :

«Sicut ad personam pertinet aliquid secundum se ipsam et aliquid ex dono gratiae, ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet, quod causatur ex principiis eius, et aliquid ex dono gratiae. Et hoc modo justitia originalis erat quoddam donum gratiae toti humanae naturae divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Ut unde sicut illa originalis justitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita» (128).

Esto no es decir que la naturaleza, por su acto natural, propio de la generación, sea causa eficiente principal de la justicia original, ni tampoco de su fallo o privación. La causa principal de la gracia original hubiera sido Dios, que la hubiera infundido en el alma cuando la generación hubiera dispuesto suficientemente para la infusión de ésta, que tampoco es causada por ella sino por Dios.

La generación, pues, hubiera sido causa dispositiva e instrumental en cuanto lo era para la constitución de la naturaleza, de la que era una propiedad cuasi natural, aunque gratuitamente recibida, la justicia original.

En cuanto a la culpa, la causa principal fué el pecado del primer hombre, y su causa dispositiva e instrumental de trans-fusión es el acto natural de generación, como lo es de la formación de la naturaleza. Santo Tomás razonaba :

«Etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem : movet tamen ad ipsam dispositivè. Unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et, simul cum natura, naturae infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur, consors culpae primi parentis, quod natura ab eo sortitur per quamdam generativam motionem» (129).

Y aún añade : «Etsi culpa non sit in semine : est tamen ibi virtute humana natura quam committatur talis culpa» (130).

No es, pues, de maravillar la causalidad dispositiva e instrumental atribuída a la generación en dependencia de la causalidad principal de Adán si se tiene en cuenta que, en la explicación de Santo Tomás, el primer hombre alcanza por el acto de la generación a sus descendientes, miembros de su naturaleza, como el acto voluntario de una persona alcanza con su responsabilidad a todos los miembros o partes de esa persona que le están sometidos (131).

El acto generativo actúa en la transmisión de la culpa bajo el influjo de Adán, por cuanto en virtud del pecado de Adán la generación está destituida de la virtud comunicativa de la gracia y cuasi naturalmente ordenada a transmitir la naturaleza privada de ella. Dice también el Angélico :

«Semen autem carnale sicut est instrumentalis causa traductionis humanae naturae in prolem, ita etiam est instrumentalis causa traductionis peccati originalis ; et ita peccatum originale est in carne, id est in carnali semine, virtute, sicut in causa instrumentali» (132).

4.^a *objeción*. La generación no puede ser causa dispositiva del pecado original, aunque transmita el cuerpo destituido de

(129) 1-2. q. 81. a. 1.

(130) Ib. ad 3. ; Cfr. 1-2. q. 83. a. 1. ad 3. ; 3. d. 31. q. 1. a. 1. ad 2.

(131) 1-2. q. 81. a. 1. c. etc.

(132) *De Malo*, q. 4. a. 3. c.

su natural rectitud, porque esta destitución no es de orden moral o sobrenatural, si no la precede la destitución formal de la gracia, que sólo se sujeta en el alma.

Respuesta. El pecado original, ya transmitido, consiste formalmente en la privación de la gracia, y por ello sólo puede darse formalmente en el alma como en su sujeto.

Pero aunque la carne no pueda ser sujeto del pecado formal ni pueda darse en ella el pecado transmitido sino en dependencia del alma, puede ser su causa transmisiva en cuanto comunica la naturaleza indebidamente desordenada. Y este desorden es formal en el orden sobrenatural, no en dependencia del pecado formal del alma, que todavía no existe, sino en dependencia del pecado del primer hombre, que es su causa principal.

Esa razón ya se la había opuesto al mismo Santo Tomás. Y la había contestado :

«Corruptio quae est in carne est quidem actus naturalis, sed per intentionem et virtutem moralis. Ex peccato enim primi parentis destituta est caro eius illa virtute ut ex ea possit decidi semen per quod originalis iustitia in alios propageetur ; et sic in semine deffectus huius virtutis est deffectus moralis corruptionis, et quaedam intentio eius... Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem imperfectionem sicut est ibi virtus ad productionem humanae naturae in prole generata» (133).

Observa también Santo Tomás :

«Duplex est ordo, scilicet naturae, et temporis... Sic ergo in ordine naturae per prius est peccatum originale in anima, in qua est sicut in proprio subjecto, quam in carne, in qua est sicut in causa instrumentali ; sed in carne est per prius ordine generationis et temporis» (134).

5.^a *objeción.* Esta concepción del débito natural establece una conexión física necesaria entre la naturaleza y el débito. Ahora bien, esta conexión es meramente teológica proveniente del decreto divino que ligó nuestra suerte sobrenatural a la de Adán.

Respuesta. Ciertamente la vinculación moral de Adán con sus descendientes tiene su causa primera en la decisión divina de conceder en Adán a la naturaleza descendiente de él la jus-

(133) *De Malo*, q. 4. a. 1. ad 9.

(134) *De Malo*, q. 4. a. 3. c.

ticia original pendiente en su conservación y en su pérdida de su fidelidad o de su pecado.

Pero una vez otorgada así divinamente la gracia a la naturaleza existía, efectivamente, una conexión necesaria físico-moral entre la propagación de la naturaleza recta y la concepción en justicia, y entre la propagación de la naturaleza desordenada y la concepción en pecado.

Por tanto, existe en la naturaleza caída, *sicut in causa*, la necesidad de transmitirse manchada, y en consecuencia existe para cuantos la han de recibir, la precisión de recibirla con su desorden, es decir, el débito natural del pecado.

6.^a *objeción*. En la presencialidad eterna divina el débito parece consistir en la vinculación por Dios de una persona al pecado de Adán. Luego si una persona—caso único de la Virgen—no ha de incurrir en el pecado de Adán, parece obvio que debió ser excluida por Dios de esa vinculación a su pecado.

Respuesta. Dios previó en su eternidad la vinculación de los descendientes de Adán al pecado de éste. Pero esa vinculación al pecado no la estableció Dios, sino el mismo Adán.

Es, por tanto, errónea esa vinculación eterna divina de una persona determinada—menos de la persona adorable de María—al pecado de Adán. Bien estará recordar con Santo Tomás: «*Infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis, per carnalem generationem et ideo, cum creatio importet respectum animae ad solum Deo, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem cui infunditur anima. Et ideo, habito respectu ad Deum infudentem non potest dici quod anima per infusionem maculetur sed solum habito respectu ad corpus cui infunditur*» (135).

Prevista por Dios la caída de Adán, y por tanto la vinculación de sus descendientes a su pecado, pudo Dios excluir a uno o varios de esos descendientes de la inclusión en su culpa; y pudo hacerlo a nuestro entender, como ya dijimos, de una de estas maneras. Primera, exceptuando a esa persona de la necesidad de incurrir en el pecado, no obstante su ascendencia adámica; segunda, permitiendo en la naturaleza esa necesidad y

(135) 1-2. q. 83. a. 1.; Cfr. *De Malo*, q. 4. a. 6. ad 19.; a. 3. ad 1.; 2. d. 32. q. 2. a. 1 y 2.

ordenación contaminadora con referencia a esa persona, pero decidiendo preservarla en el primer instante de su concepción.

En este caso la necesidad débito o natural es real, y la preservación más real todavía. Esta inteligencia del caso de María nos parece la más conforme con los términos de la definición dogmática, como ya dijimos. Por eso la propugnamos.

¿Por qué prefirió Dios este modo de preservación? Quizás por hermanar más a María con los hombres pecadores y hacer más patente la eficacia del Redentor y la derrota del diablo. Todo ello sin detrimento alguno de su inviolada pureza.

7.^a *objeción*. La admisión del débito atenta contra la inmutabilidad divina, haciéndole cambiar de voluntad; puesto que primero Dios habría querido incluir a María en la ley del pecado y luego la habría excluido.

Respuesta. En primer término Dios no dió ninguna ley del pecado, sino una ley de gracia que Adán cambió en necesidad de pecado.

Pero viniendo a la objeción hay en ella una petición de principio, pues identifica el débito con el pecado para excluir la posibilidad del débito. Efectivamente, si la permisión de la necesidad natural del pecado respecto de María fuera la permisión de su caída en el pecado mismo, Dios primero hubiera querido—permitido—el pecado, y luego no hubiera querido el pecado. En realidad Dios no hubiera podido querer evitar lo que ya había querido no evitar.

Pero nosotros afirmamos que Dios, desde siempre y a la vez, permitió respecto de María el débito natural y excluyó el pecado. Y aquella permisión y esta exclusión no son incompatibles y no suponen cambio de querer ni mutación alguna en Dios (136).

8.^a *objeción*. María fué hija de Adán en razón de la maternidad divina, que la oponía a Adán y a su pecado y la ligaba a Cristo y a su gracia. Luego en razón de esta divina maternidad, María no podía estar sometida a la necesidad natural de contraer el pecado de Adán.

(136) Este es uno de los *grandes argumentos* del P. BONNEFOY contra la posibilidad misma del débito. Y con esta lógica enfrenta *con ella* y hasta con los *principios comunes de la Teología*, y hasta con la *enseñanza formal del Magisterio de la Iglesia a todo defensor del débito*. (*Theories modernes du «debitum peccati»*, Ephem. Mariol. 4 (1954), p. 329 y aún se queja de la *agresividad* común de los adversarios... (ib. p. 327).

Respuesta. En primer lugar la maternidad divina no le es debida a María por naturaleza. Por tanto, aunque su divina maternidad la inmuniza de la común necesidad natural, esta inmunización, como la misma maternidad, incluía un gracioso designio preservativo divino. Nosotros también vemos en la maternidad divina la razón que en María demandaba su inmunidad de pecado. Pero no excluimos por esto la necesidad de preservación.

Conviene en todo caso ser cautos en la aseveración de incompatibilidad entre la maternidad divina y el pecado original, pues a los antiguos Padres y Doctores, que no eran menos metafísicos que los modernos exencionistas, no les pareció tan metafísica como a éstos. La Iglesia proclama esa incompatibilidad, pero no garantiza que sea precisamente metafísica.

Y respecto del débito natural, que en nada mancha su persona, antes la exalta con una victoria inicial sobre el pecado y su maligno autor, no rige esa incompatibilidad, aunque sea muy fácil urdir en pro de ella incontables argumentos apriorísticos, que acaso también nosotros urdiríamos si apartáramos la vista de los datos dogmáticos del misterio, o si los exencionistas fueran tan hábiles en demostrar que fué verdaderamente preservada y redimida sin débito, como parecen serlo en argumentar que no lo tuvo.

9.^a *objección.* Santo Tomás no tiene inconveniente en conceder que la carne de Cristo fué contaminada «in patribus». Sin embargo, no admite respecto de Él el débito alguno de pecado, porque lo excluía la unión hipostática. Parece que cabe pensar algo análogo respecto de María, es decir, que su maternidad divina excluía en ella la posibilidad de todo débito.

Respuesta. Respecto de Cristo excluye Santo Tomás el débito del pecado original por dos razones. La primera, porque no procedió de ellos por vía de generación, es decir, por el acto de naturaleza que propaga con ella la culpa. La segunda, porque la persona divina le hace inabordable a cualquier mancilla.

Esas dos razones no se dan en la Virgen. Ella recibió la naturaleza por la vía normal de la generación humana. Y su persona no era de suyo invulnerable como lo era la de Cristo.

Se dirá que la hacía invulnerable su divina maternidad. Pero es volver a la objeción anterior.

10.^a objeción. La admisión del débito es infamante para la Virgen, pues:

«Puede uno multiplicar las sutilezas, pues no se lo prohíbe nadie; pero cabe asegurar que mientras se afirme que María *hubo de contraer el pecado original*, se dice de modo equivalente que Ella incurrió en esta sanción y fué sometida por lo mismo al pecado, en contradicción formal con el documento dogmático» (137).

Además, «mientras se respete el sentido de las palabras, se considerará como mancha infamante haber merecido una sanción, haber caído bajo la ley del pecado y ser o haber sido, y esto sería de jure y por la falta de sus padres, hija de ira y objeto de maldición.

Estas son las afrentas, indefinidamente matizadas como las teorías del *debitum peccati*, las cuales, tanto por la parte narrativa de la Bula, como por la misma definición dogmática, quedan prohibidas en lo sucesivo en conformidad con el sentido cristiano y con la tradición» (138).

Respuesta. El P. Bonnefoy se va de la lengua hablando así y ofende indebidamente a quienes nada pensaron menos que ofender a la Virgen.

Están más en razón y en justicia quienes, a pesar de combatir también todo débito, reconocen que afirmarlo no es en modo alguno infamante para María (139).

Pero respondiendo ahora de nuestras afirmaciones decimos al P. Bonnefoy que afirmar un débito natural respecto a la Virgen, esto es, que por su descendencia adámica hubiera precisado pecar de no ser preservada, no es afirmar equivalentemente que *Ella incurrió en esa sanción y que fué sometida al pecado*.

(137) BONNEFOY, *La negación del «debitum peccati» en María*, Verdad y Vida, 12 (1954), p. 166.

(138) Id. ib. p. 166-7.

(139) «Realmente, para salvar la absoluta limpieza de María no se ve tan claro que haya de excluirse todo débito, o al menos, esto es secundario. Porque aunque se la rodee de débitos, mientras no tenga formalmente pecado ninguno queda a salvo su absoluta limpieza y santidad negativa». (VILLALMONTE, *La Inmaculada y el débito del pecado*, Verdad y Vida, 12 (1954), p. 70. «Ac in primis graviter est animadvertendum hic jam non agi de vindicanda majore puritate in B. M. Virgine... Nos etiam in eorum sumus sententia qui et si aliquod debitum ponant in B. M. Virgine, non ideo minorem agnoscunt puritatem a peccato, si revera omne debitum intrinsecum rejiciant». *De omni debito... excludendo*, Ephem. Mariol. 4 (1954) p. 234-35). Cfr. P. EVARISTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, C. D., ¿*Tuvo María el débito del pecado original?* Est. Marianos, 5 (1946) 293-345; ID., *Hacia la suma pureza de María Inmaculada. ¿Tuvo o no tuvo débito la Virgen?* Rev. Espiritualidad, 13 (1954) 27-44.

Es afirmar, al contrario, que a pesar de que por su natural origen hubiera incurrido en la sanción y hubiera estado sometida al pecado, gracias a la divina preservación fué enteramente inmune de toda mancha de culpa. Y esto es precisamente lo que definió la Iglesia.

Semejantemente no negaría el P. Bonnefoy lo que defendemos si traduce el débito natural por «haber merecido una sanción, haber caído bajo la ley del pecado y ser o haber sido, y esto sería de jure por la falta de su padre, hija de ira y objeto de maldición».

Por el débito natural hubiera la Virgen incurrido en esas desgracias de no haber sido preservada en el primer instante de su concepción «a quavis hereditaria labe immunis», como recuerda la *Fulgens Corona*. Pero, como por especial gracia y privilegio «intuitu meritorum Jesu Christi humani generis Redemptoris», fué preservada: no mereció sanción alguna, ni cayó bajo la ley del pecado, ni fué hija de ira, ni objeto de maldición, sino que fué: inocentísima, santísima, amadísima y benditísima sobre todo cuanto se puede decir ni pensar.

CONCLUSION

Los principios de Santo Tomás suministran una explicación teológica satisfactoria del dogma, ahora centenario, de la Inmaculada Concepción de María.

Una explicación equilibrada, que armoniza las dos verdades integrantes del misterio: la inmunidad original de la Virgen y su redención preservativa por Cristo.

Juzguen las inteligencias serenas si es razonable el celo exencionista de algunos que no añadiendo nada a la pura verdad de su pureza, oscurecen o comprometen la también santa verdad de su redentora preservación.

FR. MARCELIANO LLAMERA, O. P.

Estudio General Dominicano.—Valencia.

La Inmaculada en la tradición teológica española: la senten- cia sobre el *debitum peccati*: 1595 - 1660

I) PLANTEAMIENTO Y ASPECTO GENERAL DE LA CUESTION

La cuestión del *debitum peccati* en la Virgen María ha venido a adquirir nueva actualidad y ocupa hoy el primer plano en los estudios sobre la Inmaculada, exactamente como en la mariología del siglo XVII. La definición dogmática—1854—vino a cortar definitivamente las discusiones teológicas en torno a la existencia del privilegio. De aquí que los teólogos, siempre desacordes, hayan concentrado todo su esfuerzo de investigación sobre el punto que aún queda sometido a discusión; no la contracción misma del pecado, sino la existencia del *debitum illud contrahendi*.

Hay que confesar que en cuanto a la existencia de un débito en la Virgen, su naturaleza, sus grados, en una palabra: acerca de todo su sentido doctrinal, los teólogos están hoy tan divididos como lo estuvieron en los siglos pasados. Después de tres siglos de historia no hemos sido capaces de llegar a un acuerdo, o armisticio doctrinal... Siempre porque la posición de los autores queda decidida antecedentemente por los postulados fundamentales de cada Escuela.

La cuestión del *debitum peccati* se deriva directamente de otros principios universales: naturaleza de la justicia original, su calidad de *donum naturae*, naturaleza del pecado de origen, su

transmisión, etc. Temas que cada Escuela explica de modo diferente.

Al fin, a nadie debe extrañar esta actitud de los teólogos de hoy, que reverencian sus tradiciones. Aquí no hacemos más que consignar el hecho. Pero, lo que es verdaderamente lamentable en este punto—a mi modo de ver—y dentro de esta misma cuestión, prescindiendo de las diferencias doctrinales, es esa división que se ha establecido y ese desacuerdo radical que hoy existe en cuanto a la interpretación histórica de la cuestión del *debitum peccati* en la Virgen María; máxime cuando se cuenta con idénticos elementos de juicio.

Los hechos doctrinales pueden tener una u otra interpretación; puede dárseles este o el otro sentido; diversas explicaciones dentro del conjunto de los sistemas. Pero los hechos históricos, cuando constan en documentos de entera autenticidad, no pueden ser susceptibles de otra explicación sino para quienes desconocen su contexto o carecen del verdadero sentido de interpretar tales hechos.

Las diferencias doctrinales parten siempre de la tónica secular que caracteriza a cada una de las Escuelas teológicas. Y en cuanto a esto hay quien desconfía de que pueda llegarse a una unión, o a un acuerdo definitivo. Lo que no puede tolerarse es que los hechos históricos sean interpretados en un sentido contradictorio y desviados de su propia corriente. Quedaría así viciada para siempre la historia de esta interesante cuestión y alterada la verdadera posición de nuestros Maestros.

Nuestro intento en el presente estudio no es exponer precisamente el aspecto doctrinal o el juicio de la tradición teológica española sobre la Inmaculada, es decir: sobre la existencia del privilegio. Únicamente investigaremos la mente de nuestros Maestros del siglo XVII—con la limitación hecha—sobre la existencia de un débito en la Virgen, bien se le denomine próximo o remoto. También queda fuera de nuestro intento el aspecto doctrinal de este débito.

La cuestión del *debitum peccati* en la Virgen María ha sido ya estudiada desde diversos planos. Algunos autores se han ocupado de estudiar directa y exclusivamente la doctrina de los teólogos españoles, bien en una forma particular, bien bajo un

aspecto más amplio y genérico (1). Otros han pretendido exponer el voto de toda la tradición teológica en general sobre la existencia del *debitum* (2).

Podemos decir que la relación histórica de los hechos está, por lo general, bien lograda, aunque no sea del todo completa. Nunca en cuestiones de historia puede afirmarse que se ha dicho la última palabra. Pero en cuanto a la interpretación de los hechos... es en lo que no podemos asentir de ningún modo al juicio de algunos escritores de hoy.

Aquí hemos de prescindir del valor doctrinal de los documentos de nuestra tradición, estudiándolos solamente bajo su prisma histórico, para deducir cuál ha sido en realidad el pensamiento de nuestros teólogos sobre este problema. Hay *sistemas históricos* sobre el débito en los que se acentúa su carácter de *sistemas*. Nuestra posición consistirá en aportar las pruebas y los documentos de estos sistemas para conocer, en conclusión, el pensamiento de la Escuela teológica española.

Hay que reconocer como antecedente que una minoría de nuestros autores quiso negar todo débito en María; una minoría ciertamente. Y aun estos autores, cuando llega la hora de las resoluciones, cuando se plantean a sí mismos el problema de la redención de la Virgen... no pueden por menos de afirmar y conceder—como lo hace el mismo P. Salazar—la existencia de una obnoxiedad, de un débito *natural* en la Virgen María, que tiene como fundamento su descendencia seminal de Adán; fundamento que no es una simple condición, sino una verdadera causa de la contracción del pecado—como afirma el P. Suárez—*nisi obstat privilegium*.

(1) No es necesario hacer una relación bibliográfica detallada. Citaremos solamente los estudios que más propiamente versan sobre este particular. LIAÑO (M. A.), S. J.: *La redención pasiva de María, según el P. Suárez*, ArchTGran., II (1948), pp. 195-223.—DELGADO VARELA (J. M.), O. de la M.: *Exención del débito, según los mariólogos españoles de 1600 a 1650*, EpheMariol., I (1951), pp. 249-295.—ALCANTARA (P. de), O. F. M.: *La redención de María, según el P. Tomás de Urrutigoiti*, VV (1951), pp. 47-84.—PRADA (B.), C. M. F.: *Las disputas teológicas de Toledo y Alcalá y el decreto de la Inquisición sobre el débito. Su influjo en los teólogos del siglo XVII*, EpheMariol., 3 (1953), pp. 282-304.—ALCANTARA (P. de), O. F. M.: *La redención y el débito de María. Siglos XVII-XVIII*, VV (1954), pp. 2-48. Puede consultarse también con provecho el artículo de LE BACHELET (X.): *Immaculée Conception*, DTC., VIII, 845-1218.

(2) OCERIN-JAUREGUI (Bernardino), O. F. M.: *Exención del débito y del iomes peccati en la Virgen María*, VV (1947), pp. 410-451.—BONNEFOY (J.), O. F. M.: *La negación del debitum peccati en María*, VV (1954), pp. 103-172.

El P. Bonnefoy hace una consideración en el encabezamiento de su estudio, bajo la cual se equipara la *cuestión debitum peccati* con el *privilegium* de la Concepción Inmaculada en sus planos históricos. Duns Scoto, defensor del privilegio y de la doctrina revelada, era acusado por los mismos que sin saberlo se oponían a la doctrina de la revelación. Y en Toledo, en 1615, los Padres Franciscanos del convento de San Juan de los Reyes, defensores de la *total* exención del *debitum peccati*—a juicio del autor—fueron acusados por los mismos que pretendían defender la limpieza Inmaculada de María y que se oponían a ella sin saberlo.

Históricamente la comparación es inexacta y hasta late en sus cláusulas un juicio apriorístico. Scoto afirmó ciertamente la existencia del privilegio de la Inmaculada. Pero en cuanto a los Padres Franciscanos de Toledo... ha de discutirse en principio si afirmaban la exención de *todo* hábito, o del débito próximo solamente. Y aun supuesto lo primero, puede desconfiarse con sólido fundamento si su teoría exencionista era sentencia común de la tradición teológica española o fué más bien una desviación del sentir común.

Hay en la actualidad un núcleo de autores que quiere eximir a la Virgen María de la contracción del débito. La suma pureza de la Virgen Inmaculada, de la Madre del Redentor, parece implicar que estuvo desligada de toda relación al pecado de origen en su predestinación y en su existencia; de donde podría concluirse que no tuvo aun ni débito de contraer dicho pecado.

El pretexto para fundar esta teoría no es nuevo. El P. Suárez lo sometió a su propia consideración y, después de analizar todos los fundamentos doctrinales de la cuestión, decidió con mejor criterio que hoy la existencia de un débito próximo en María (3).

La actitud de estos autores puede salvarse doctrinalmente con mayor o menor probabilidad. En lo que no puede salvarse esta pretensión es en su sentido histórico, por más que el Padre Bonnefoy pretenda justificarla históricamente.

Aquí es donde radica, precisamente el fallo de la interpretación histórica de la cuestión del *debitum peccati* y por esto es por lo que necesita una seria revisión. Prescindiendo de algunos

(3) SUÁREZ, In 3 p. q. 27, disp. 3, art. 2, sect. 2.

temas particulares y de menor importancia, es preciso someter a estudio algunos problemas de mayor interés y trascendencia, como son, por ejemplo: las conclusiones de Toledo y Alcalá, el sentido y valor del decreto permisivo de la Inquisición de Madrid, etc.

No es que vayamos a discutir todas las afirmaciones que juzgamos contrarias a los hechos. Nos referimos solamente a la interpretación histórica y al sentido que se ha dado a los documentos. El desacuerdo que yo voy a mantener frente al Padre Bonnefoy va a ser radical. Y las causas las irá conociendo el lector a lo largo de nuestra exposición.

Bajo el aspecto crítico también podrían someterse a revisión algunos testimonios que se están aduciendo para reforzar la sentencia de la exención del débito. Los predicadores y los argumentos arrancados de los sermonarios del siglo XVII tienen poco valor en este caso y no pueden tener fuerza de argumento como manifestación de una verdadera tradición teológica.

Las circunstancias que rodean estos documentos son desfavorables para la sentencia exencionista, precisamente por el fervor excesivo con que cada uno defendía su sentencia. Y en esto, ¡cuántas veces los predicadores, llevados de su celo, se sobrepasaron en juicios y consideraciones!... Lo reconocen los mismos defensores de la Inmaculada (4).

El verdadero argumento a favor de estas opiniones hay que buscarlo en las obras de los teólogos y en los núcleos de las Escuelas: Escuela salmantina, Escuela de Alcalá, etc., ya que sólo así puede llegarse a conocer el pensamiento de una verdadera tradición teológica. Por lo demás, carece de interés el aducir argumentos faltos de valor.

(4) Consignamos solamente un juicio. El del Dr. D. Antonio Calderón, decidido defensor de la Inmaculada, que escribe: «Neque nunc libet examinare an aliqui ex adversariis poenas etiam luerint apud Sanctam Inquisitionem ob liberiores piae sententiae censuram ne videamur par referre. Neque negamus aliquos concionatores aliquando miscuisse bilem suam deffensionis Immaculatae, licet atrociter provocati. Utinam modestius egissent et patienter tulissent convitia. Virgo enim modestissima neque eget, neque delectatur inmodestis deffensionibus». CALDERON (A.): *Pro titulo Immaculatae Conceptionis Beatissimae Virginis Mariae, adversus duos anonymi Libellos* (Matriti, 1650), c. V, & 33, n. 252, p. 345.

II) SOBRE LAS CONCLUSIONES TEOLOGICAS DE TOLEDO Y EL DECRETO DE LA INQUISICION DE MADRID

El año 1615 marca una línea divisoria en la causa de la Inmaculada. De él arranca un decidido movimiento inmaculista, que llega a tener resonancia nacional en sus principales manifestaciones.

Por una parte, el sector teológico intensifica su labor en defensa del privilegio de la Inmaculada. Se escriben obras y tratados doctrinales, se redactan memoriales de carácter polémico, se defienden conclusiones públicas... Por otra parte, en el sector político, se multiplican las gestiones que se estaban llevando a cabo para lograr de la Sede de Roma la definición solemne de este misterio.

En nuestra teología se daba ya por supuesta la existencia del privilegio de la Concepción Inmaculada y la preservación actual y personal de la Virgen María de la contracción del pecado de origen. Haciendo caso omiso de esta cuestión fundamental, nuestros teólogos comenzaban a discutir otras dos cuestiones afines: la tesis de la redención y la del débito de la Virgen.

Se distinguieron en esta lucha los Padres Franciscanos que iban a la cabeza del movimiento inmaculista, y más aún en el campo teológico los escritores de la Compañía de Jesús: Suárez, Salazar, Granado... No faltaron autores, fundados en la doctrina de Escoto, que pretendieron eximir a la Virgen Inmaculada de la contracción del *debitum peccati* o concedieron simplemente un *débito remoto*, que nada obstaba a la limpieza original de María y salvaba, a la vez, el hecho de su redención.

Todos estos temas se sometieron a pública discusión, según la costumbre de la época. Hoy registramos con verdadera codicia de investigadores todos los documentos que nos dan noticia de los actos académicos celebrados en la primera mitad del siglo XVII en defensa de la Inmaculada.

Se imprimían elegantemente y en grandes carteles las conclusiones que se habían de defender; se señalaba el día de su defensa; se fijaban los ejemplares en las puertas de los conventos de religiosos y en las paredes de los lugares más señalados para que llegase a conocimiento de todos.

Las primeras conclusiones teológicas sobre el *debitum peccati* de que se tiene clara noticia son las que publicaron los Padres Franciscanos de Toledo en Noviembre de 1615. La relación histórica de estas conclusiones está ya hecha. A pesar de todo, es preciso insistir en algunos detalles, que han de quedar esclarecidos a través de nuevos documentos (5).

En Noviembre de 1615 los Padres Franciscanos del convento de San Juan de los Reyes de Toledo convocaron un acto general de teología en el que se defenderían públicamente varias conclusiones teológico-marianas. Actuaría de defensor Fr. Francisco Fresno, bajo la dirección de su maestro Fr. Juan de Soria (6).

Entre las conclusiones anunciadas la principal era la relativa al *debitum peccati* de la Virgen María, cuyo texto puede reconstruirse en esta forma: *Utrum Virgo Deipara contraxerit debitum incurrendi peccatum originale? Conclusio est negativa* (7).

(5) Sobre estas conclusiones de Toledo, Cfr. OGERIN-JAUREGUI (B.), O. F. M., : l. c., pp. 430-433.—ALCANTARA (P.), O. F. M.: *La redención de María...*, l. c., apéndice III, pp. 81-84.—PRADA (B.), C. M. F.: l. c., pp. 282-293.—BONNEFOY (J.), O. F. M.: l. c., pp. 126-133.—Además de las fuentes anotadas y consultadas por estos autores para el estudio e interpretación de estas conclusiones, hemos registrado los procesos inquisitoriales que comentaremos más adelante y una relación manuscrita anterior a 1617: *Exacta, vera, iuridica narratio inchoatae in Hispania, utraque India, Italia devotionis erga Immaculatam Dei Matris Conceptionem*. B. N., Ms. 461, fol. 25v. 26r. Este documental no lleva firma de autor. Parece original de D. Bernardo de Toro, que gestionó ante la Santa Sede la definición solemne de este misterio como enviado especial de España antes de 1620. La identificación está lograda a través de algunos datos que nos ofrece el mismo manuscrito y por una referencia expresa de D. MANUEL SERRANO Y ORTEGA en su obra *Glorias Sevillanas* (Sevilla, 1896), c. 14, p. 585.

(6) Los nombres del testista y del moderador los conocemos por el P. DEL CASTILLO-VELASCO (F.), O. F. M.: *De Incarnatione Verbi Domini et Praeservatione V. Mariae ab originali* (Antuerpiae, 1641), pp. 525-526. Consta también que se trataba de unas conclusiones públicas por el testimonio del P. LEZANA (J. B.), O. Carm.—no LEZAÑA, como escriben invariablemente Ocerin-Jauregui, Prada y el mismo Bonnefoy—: *Liber Apologeticus pro Immaculata Deiparae Virginis Mariae Conceptione* (Matriti, 1616), c. 32, p. 148r.—El P. LUIS DE MIRANDA las califica: *in publicis quibusdam concertationibus*.—MIRANDA (L.), O. F. M.: *Deffensio pro Immaculata Sacrae D. V. Conceptione ab omni prorsus originalis labe* (Salmanticae, 1626), p. 147.

(7) MIRANDA: l. c., p. 147.—LEZANA y GRANADO nos dan una versión literalmente distinta, pero sustancialmente idéntica.—LEZANA anota que la proposición era: *Beatam Virginem non habuisse debitum peccati originalis. Liber Apologeticus*, l. c., p. 148r.—GRANADO varía solamente un vocablo en esta forma: *B. V. Maria non contraxit debitum peccati originalis*.—GRANADO (S.), S. J.: *De Immaculata B. V. D. Mariae Conceptione* (Sevilla, 1617), disp. III, c. 22, sect. 20, n. 17.

Las conclusiones se imprimieron según el estilo y los gustos escolásticos de la época (8), y se repartieron por toda la ciudad los impresos de anuncio. La proposición sobre el débito fué delatada al tribunal de la Inquisición de Toledo, que suspendió la celebración del acto.

Se ha escrito corrientemente que la Inquisición de Toledo consultó a los teólogos de las principales Universidades de España, antes de tomar una resolución definitiva sobre este particular (9). Se aducen los testimonios de Lezana (10), Salazar (11), Miranda (12) y Perlín (13), que hablan en primer término de la Universidad de Alcalá. Granado, que seguía más de cerca el desarrollo de la cuestión, añade las Universidades de Sevilla, Córdoba, Granada y Osuna (14). Más tarde, el P. Velázquez, que comenta el pasaje de Granado, añade la Universidad de Salamanca (15).

Esta relación, con todas las consecuencias que de ella se derivan, es inexacta. El hecho a que aquí se alude ha sido cronológicamente anticipado. Es, pues, forzoso reconstruir esta fase de la historia de estas conclusiones en una forma que esté más en armonía con el desarrollo de los procesos inquisitoriales. Además, nos dará luz en este punto una relación inédita, perteneciente al mismo fondo de la Inquisición.

En el tribunal de Toledo se experimentaba, sin duda, alguna dificultad para calificar la proposición delatada. Probablemente, algunos de sus miembros eran parte interesada en este asunto.

(8) Este detalle de la impresión de las conclusiones lo particulariza GRANADO, l. c., n. 17.

(9) Dice así el P. PRADA, por no citar más que un testimonio: «El Tribunal de la Inquisición de Toledo, para asesorarse en el problema, pidió su parecer a los profesores de las principales Universidades españolas. Todos los autores contemporáneos citan en primer lugar a la Universidad de Alcalá, etc.—PRADA (B.), C. M. F., l. c., p. 287.

(10) LEZANA, l. c.

(11) SALAZAR (F. Q. de), S. J.: *Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione deffensio* (Compluti, 1618), c. VIII, & III, ns. 20-22, pp. 53-54.

(12) MIRANDA, l. c., n. 147.

(13) PERLIN (J.), S. J.: *Apologia Scholastica* (Lugduni, 1630), p. 119.

(14) «Cuius rei occasione consulti sunt doctissimi quique theologi, Compluti, Hispali, Cordubae, Granatae, et in Academia Ossunensi».—GRANADO, l. c., n. 17.

(15) VELÁZQUEZ (J. A.): *Dissertationes et annotationes de Maria Immaculata Concepta* (Lugduni, 1653), p. 290.

La proposición se sometió a juicio ante el tribunal y se calificó como *herética* por ocho o diez votos. Tal vez, los Calificadores no entendieron bien su sentido o interpretaron la proposición como exentiva de *todo* débito.

Ante tal censura, el tribunal de la Inquisición prohibió la celebración del acto académico, como anota expresamente el Secretario Villegas (16) y se insinúa en un testimonio de Granada (17).

Los Padres Franciscanos apelaron entonces al Tribunal Supremo de Madrid, a cuya jurisdicción pasó desde esos momentos este caso inquisitorial (18). De esta transferencia de tribunales hablan las fuentes históricas en que se contiene la noticia de estos hechos. Granada, por ejemplo, favorece la reconstrucción cronológica de los hechos, tal como la hemos propuesto (19).

(16) La carta del Secretario Villegas dice así: «Por Noviembre del año pasado de 1615 se quisieron tener unas conclusiones en el convento de San Juan de los Reyes de Toledo, en que estaba una, que Beata Virgo Maria non contraxit debitum peccati originalis. Acusáronse y, suspendiéronse estas conclusiones por esta proposición en la Inquisición de Toledo...»—B. N., Ms. 4011, fol. 71.

(17) «Delata est praedicta—dice—ad Tribunal Sanctae Inquisitionis illius urbis Toleti prohibitum proinde ne defenderetur».—GRANADO, l. c., n. 17.—Lo mismo supone el P. SALAZAR, o. c., c. VIII, & III, n. 20, p. 53. Se afirma también en la relación del DR. VERGE, aunque de época algo posterior: «Doctrinam de immunitate et praeservatione Deiparae a debito peccati originalis propositam olim Toleti a Patribus Franciscanis in thesibus praelo mandatis, delatam esse ad Tribunal Inquisitionis a quo prohibitum fuit ne defenderentur theses».—VERGE (José): *De possibilitate praeservativae redemptionis Deiparae a peccato originali* (Oriolae, 1673), disp. 4, c. 3, n. 778, p. 353.

(18) Estos detalles, que desconcertarán algo a la conciencia de la generalidad, los conocemos a través del informe inquisitorial a que hemos aludido, facilitado por don Juan Bartolomé de la Fuente, Calificador del Tribunal de Toledo en 1628. Juzgando una proposición análoga a la de los Padres Franciscanos de Toledo, dice: «La otra es en la misma conclusión 4. en que dice que la ánima de la Virgen N. S. entró en el cuerpo no sólo *sine contractione peccati originalis, sed sine debito contrahendi illud*. Lo cual, cuanto a la segunda parte tengo por errónea y algunos autores la dan por herética y por tal se censuró en este Tribunal los años pasados por ocho o diez votos, de lo cual apelaron los frailes franciscanos al Consejo, donde hubo quien la librase de censura», etc.

A. H. N., *Inquisición, leg.* 4452, n. 2.—Más tarde tendremos ocasión de volver sobre este mismo documento.

(19) GRANADO, l. c., n. 17.—El P. BONNEFOY comete el error tan fundamental de suponer que el Tribunal de Toledo transmitiría al Supremo de Madrid un expediente favorable a los Franciscanos de San Juan de los Reyes (l. c., p. 133). Con tales suposiciones, claro que puede resultar *romanceresco* todo el conjunto de los actos inquisitoriales y la consulta que el Consejo hizo a los más aventajados teólogos. Pero condenada la proposición en Toledo, no eran ni *ridículas*, ni *inútiles*, ni *vanas*, contra lo que supone el mismo P. BONNEFOY, las gestiones del Consejo de Madrid para cerciorarse de la legitimidad de la proposición.

Puede suponerse que la cuestión del *debitum peccati* nunca había sido inquisitorialmente juzgada. Era una novedad para la Inquisición. Tal vez por esto, el Consejo de Madrid—no la Inquisición de Toledo—quiso conocer el juicio de los principales teólogos del Reino antes de dar el fallo. Cursó con este fin una consulta a las Universidades españolas: Alcalá, Sevilla, Córdoba, etc. (20). Algunos teólogos dieron su informe espontáneamente, como dice Saavedra de sí mismo (21).

El juicio de los teólogos y de las Universidades fué en general favorable a los Franciscanos de Toledo. Se discutió nuevamente en el tribunal de Madrid la proposición sobre el *debitum* (22). Al fin, el día 22 de Enero de 1616 el Consejo Supremo de la Inquisición dió un decreto según el cual se permitía defender públicamente la conclusión anteriormente delatada (23).

Las conclusiones se defendieron, efectivamente, en Toledo, según parece colegirse de la relación del P. Lezana. El decreto llenó de satisfacción no sólo a los Padres Franciscanos del convento de San Juan de los Reyes, que se veían libres de una condena inquisitorial, sino también a los teólogos consultados y principalmente al Arzobispo de Toledo, don Bernardo de Rojas,

(20) Además de los teólogos contemporáneos, nos da noticia de este detalle el Secretario Villegas en la carta citada. «...y habiéndose recurrido a la Suprema General Inquisición, donde se examinó la proposición con gran número de teólogos que de diversas ciudades y lugares enviaron sus censuras y pareceres, juntamente con la Universidad de Alcalá...».—B. N., Ms. 4011, fol. 71.

(21) SAAVEDRA (S.), O. de la M.: *Sacra Deipara* (Lugduni, 1655), n. 946.

(22) «Eorum plures ad Supremum Tribunal quaesitorium fidei Matritum, ubi eadem propositio iterum diligenter discussa est».—GRANADO, l. c., n. 17.

(23) Al presente no se conoce el texto del decreto del Consejo Supremo de la Inquisición. Conocemos una relación sumaria y de carácter particular que hizo el Secretario del Consejo, don Hernando de Villegas, para notificarle el caso al Arzobispo de Sevilla. Esta relación ha sido publicada ya por el P. ALCANTARA, O. F. M.: *La redención de María...* l. c., apéndice III, p. 83.

Precede una breve introducción en que da noticia de algunas particularidades referentes al proceso. Transcribimos el documento dada su importancia.

«Por Noviembre del año pasado de 1615 se quisieron tener unas conclusiones en el convento de San Juan de los Reyes de Toledo, en que estaba una, que Beata Virgo Maria non contraxit debitum peccati originalis. Acusáronse y suspendiéronse estas conclusiones por esta proposición en la Inquisición de Toledo, y habiéndose recurrido a la Suprema General Inquisición, donde se examinó la proposición con gran número de teólogos que de diversas ciudades y lugares enviaron sus censuras y pareceres, juntamente con la Universidad de Alcalá, el Santo Tribunal calificó la dicha proposición por probable y así lo

Presidente del Consejo Supremo de la Inquisición, que tomó parte directa y principalísima en todo este asunto (24).

La decisión inquisitorial y la actitud del Consejo Supremo de Madrid frente a las conclusiones de Toledo ejerció un influjo decisivo en los escritores y teólogos del siglo XVII en la cuestión del *debitum peccati*. Es necesario, por tanto, como razona el P. Prada (25), investigar y descubrir su alcance y su sentido doctrinal, ya que no nos sea dado conocer su misma redacción. He aquí planteado el problema de interpretación, en el que tenemos que disentir del juicio de otros autorizados investigadores.

En principio, podríamos prescindir del sentido de la tesis que pretendía defenderse en Toledo. Si permitió celebrarse el acto académico y defender públicamente la proposición sobre el débito de la Virgen, es evidente que el decreto que concedió tal permisión, definió y limitó también el sentido de la proposición que antes se había condenado por ocho o diez votos. La forma, pues, y el modo auténtico para llegar a conocer el sentido y el valor doctrinal de la proposición de los Padres Franciscanos de San Juan de los Reyes de Toledo es examinar el decreto inquisitorial.

decretó. En cuya fe, el Licenciado Hernando de Villegas, Secretario del dicho Santo Tribunal, luego que se tomó resolución en el Consejo y de mandato del Illmo. Sr. D. Bernardo de Rojas y Sandoval, Cardenal y Arzobispo de Toledo, Inquisidor Supremo, envió aviso de esta calificación a los agentes del Señor Arzobispo de Sevilla, que estaban en los negocios de la Concepción de Ntra. Señora en la Villa de Madrid, Corte de Su Majestad, y en particular solicitaban entonces este punto en la dicha Inquisición general. Y el aviso en un papel de su letra y firma del dicho Secretario, que queda en poder de los dichos agentes, es al pie de la letra el que sigue:

El Cardenal, mi Señor, me manda avise a Vs. m., de que hoy, víspera de San Yldefonso, su predecesor, fué Nuestro Señor servido que se tomase resolución en el Consejo (presente su Señoría Ilustrísima) de que la conclusión titular de que *Beata Virgo Maria non contraxit debitum peccati originalis*, que los Padres de San Francisco propusieron para sustentar, se deje correr libremente sin que la Inquisición se lo impida. Y con el despacho envió luego un correo a diligencia a Toledo, para que el día del mismo Santo se publique. Por no saber la posada de Vs. m. no fuí a llevar la nueva y a ofrecerme al servicio de Vs. m., a quien Dios guarde por largos años. En Madrid, 22 de Enero, 1616. Hernando de Villegas», B. N., Ms. 4011, fol. 71.

(24) GRANADO, l. c., n. 17.—LEZANA determina mejor el ambiente inmaculista que reinaba en estas circunstancias, en el que tomaron parte decisiva el Arzobispo de Toledo y los delegados del Arzobispado de Sevilla en Madrid, fervorosísimos defensores de la pureza inmaculada de María.—LEZANA, o. c., p. 148r.

(25) PRADA (B.), C. M. F.: *Las disputas teológicas*,... l. c., p. 289.

El P. Prada ha recogido pacientemente los testimonios de algunos escritores que han interpretado la proposición de los Franciscanos de Toledo como exentiva de todo débito (26). Puede añadirse a su catálogo el nombre del P. Bonnefoy, que se esfuerza en dar consistencia a la tesis exencionista (27).

A pesar de todo lo que estos autores han escrito, parece cierto que en dicha proposición se afirmaba solamente la exención del débito *próximo*, no la exención del débito *remoto*, que a partir de esos años comenzó a generalizarse.

Los Padres Delgado Varela (28) y Prada (29) han analizado ya el sentido de esta proposición en la misma línea de interpretación que últimamente hemos propuesto. Además, si la proposición fué censurada como herética por ocho o diez votos en el tribunal de Toledo, lo sería precisamente—según puede suponerse—por juzgar que en ella se negaba todo débito en María. Y si la Inquisición de Madrid dió un decreto permisivo..., fué después de la apelación y declaración de sus propios autores, que expresarían su voluntad de negar un débito próximo, personal y activo en la Virgen Inmaculada, no el remoto y pasivo, fundado en la misma naturaleza o descendencia seminal de Adán.

Resulta de aquí y a través de la relación histórica que hemos trazado, que viene a ser verdadera una suposición que el Padre Bonnefoy se hace a sí mismo y que él juzga como inverosímil.

«Si hemos de creer a Lezaña—léase Lezana, dice—esta proposición sería errónea. Ni habría sido indulgentemente recibida por la Inquisición y las Universidades consultadas, sino sobreentendiendo una condición que los Franciscanos de Toledo habrían aceptado de alguna manera: *Quod de debito proximo explicabant*. Y esta leyenda inverosímil es acogida en nuestros días.

Esto es tomar a todos los teólogos por cándidos. Pudiera ocurrir que supieran mejor que nosotros lo que por

(26) Así el P. OGERIN-JAUREGUI, l. c., p. 431, y ROSCHINI, *Mariología*, (Romae, 1948), edic. 2.^a, vol. II, p. 90.—Véase PRADA, l. c., p. 284.

(27) BONNEFOY (J.) O. F. M., l. c., pp. 126, ss.

(28) DELGADO VARELA (J. M.), O. de la M.: *Exención del débito...* l. c., p. 154.

(29) PRADA, l. c., pp. 284-286. Véase también ALCANTARA (P.) O. F. M.: *La redención de María...* l. c., pp. 81-84.

hablar se entiende. Es verdad, algo inaudito que un tribunal tan severo como la Inquisición o tan graves teólogos hubiesen acogido con entusiasmo una proposición errónea, pretextando que su autor, o autores, abrigaban buenas intenciones» (30).

En definitiva, ¿qué sentido tienen la proposición de Toledo sobre el débito y el decreto de la Inquisición de Madrid? ¿Se niega en ellos la existencia de *todo* debito en la Virgen o solamente se reprueba el concepto de débito próximo? Ya he insinuado que el problema de interpretación lo haré a través del sentido del decreto, que define y condiciona y limita el sentido de la tesis de los Franciscanos de San Juan de los Reyes.

A parte del valor que pueden tener sobre este punto los testimonios de algunos escritores contemporáneos—Lezana, Egidio, Salazar—como intérpretes de la mente de los Franciscanos de Toledo, aducidos por el P. Prada (31) e interpretados a su modo por el P. Bonnefoy (32), existen otros documentos, pertenecientes al fondo de la Inquisición, que declaran expresamente el sentido del decreto de Madrid.

El P. Bonnefoy se acoge—entre otros argumentos—al valor de la semántica para conocer el sentido de esta cuestión. Nosotros hacemos uso de los subsidios que nos presta la crítica histórica comparada. Y ratificamos el juicio del mismo Bonnefoy, que la historia no se escribe a base de suposiciones, sino a base de documentos y de hechos (33). Vamos a comentar, pues, algunos documentos que esclarecen la historia de la cuestión del *debitum peccati*.

El día 23 de Mayo de 1626, por la tarde, el P. Francisco de Lecuona, franciscano, defendió unas tesis públicas en el convento de Vitoria, con motivo de la celebración del Capítulo Provincial. Presidió el P. Juan de Durana. La noticia del acto se había di-

(30) BONNEFOY (J.), O. F. M.: *La negación del débito...* l. c., p. 128.

(31) PRADA, l. c., pp. 285-286.

(32) BONNEFOY, l. c., pp. 126-128.

(33) BONNEFOY, l. c., p. 133.

vulgado con la impresión de las conclusiones en grandes carteles, según el estilo y el gusto de la época (34).

El temario estaba tomado de los *Libros de las Sentencias* de Lombardo. Entre las proposiciones se da preferencia a una tesis relativa a la Inmaculada y al *debitum peccati* de la Virgen, que se enuncia en estos términos:

«Cuius Mariae pulchritudinem Sol et luna mirantur, quia ut Aurora et Stella matutina radians, Ortus conclusus voluptatis et deliciarum Dei... ita totius gratiae plenitudine iustitiae originalis chlamide et divinae essentiae Trinitatisque vissione, velut odoriferis Paradisi floribus in primo instanti suae conceptionis fuit illustrata, quod coeleste lilium nulla peccati originalis spina confossum aut eius debiti proximi in Adamo aliqua punctura laceratum iure et vere sit nuncupandum. Cuius perfectissimae redemptionis tam preclara est veritas, ut... a quolibet de fide certam possit iudicari et ab Ecclesia nunc nostro saeculo (si velit) definiri»

Esta proposición fué delatada al tribunal de la Inquisición, por contravenirse en ella a las normas inquisitoriales. La revisión y el examen se comisionó a dos Padres Dominicos del convento de Atocha: Fr. Francisco de Sotomayor y Fr. Juan de Santo Tomás.

El informe de estos teólogos es un documento histórico de gran valor, por los datos que contiene y por esa referencia expresa que en él se hace al decreto de la Inquisición de Madrid, relativo a las conclusiones de los Padres Franciscanos de San Juan de los Reyes de Toledo.

Transcribimos el documento, excusándonos con ello de hacer otros comentarios.

«Por mandato de V. A. hemos visto dos proposiciones de unas conclusiones impresas en Vitoria este año presente

(34) El título dice así: CONCLUSIONES THEOLOGICAE: Propugnabuntur coram theologis ad Capitulum Provinciale (sic) celebrandum in conventu S. P. N. Seraphici Francisci de Vittoria concurrentibus. Praeerit Sapientissimus Pater Fr. Joannes de Durana, in conventu Sancti Francisci Bilbaensis primariae cathedrae et sacrae paginae moderator dignissimus. Proponet et defendet Frater Franciscus de Lecuona, qui supra. Die 23 mensis maii, anno Domini 1626. Vespere.—Junto con el impreso de las conclusiones se conservan los documentos procesales y los informes de los Calificadores. A. H. N., *Inquisición*, leg. 4452, n. 1.

de 1626 y defendidas en un Capítulo Provincial de la Orden de San Francisco... Esta proposición, con la calificación que se pone de que se puede juzgar por cierta de fe, excede los límites y moderación que a todos nos manda tener la Iglesia en esta materia de la Inmaculada Concepción de la Virgen y así se debe juzgar por contraria a los Breves y Constituciones de los Pontífices que hablan en esta materia y a lo calificado por este Santo Tribunal.

...Y cuanto al no tener débito del pecado original, claro está que es exceso manifiesto el levantar esta sentencia a certeza de fe, siendo mera opinión que empezó a tener Catherino, In tractatu de Conceptione, y otros han querido seguir. Y habiéndose tratado della en este Santo Tribunal, se calificó y permitió defender por probable a la proposición: Beata Virgo María non contraxit debitum peccati originalis, como refiere Aegidio a Praesentatione, libro 2 de Conceptione, q. 4, artículo 2, & 10, n. 9 et & 6, n. 39. Y aún no calificó el Santo Tribunal por probable el decir que a Nuestra Señora no le convino el débito remoto, que está en el origen, o cepa, que es Adán, sino el próximo, que es el que contrae la persona; porque el negar el primero, que es el débito remoto, muchos lo califican por error. Y hablando del próximo, de que parece también que hablan las conclusiones, lo califica el Santo Tribunal por probable. Y es así que hay tantos pareceres y opiniones acerca de explicar qué sea y en qué consista el débito próximo del pecado original que apenas aciertan en ello los autores... Y así el autor desta conclusión en esto procede con temeridad y presunción, siendo muy singular en calificar tanto a la doctrina y en darle tanto grado de certeza. Y excede la calificación deste Santo Tribunal, que dió esta proposición por probable y así la permitió defender y no más... Convento de Atocha y Agosto 18 de 1626. Fr. Francisco de Sotomayor (rub.) Fr. Juan de Santo Tomás (rub.)» (35).

Consta claramente, según este documento, que en la proposición que el Consejo Supremo de la Inquisición toleró como

(35) Este informe se recibió en el Consejo de Madrid el día 28 de Agosto. El Consejo se lo remitió al relator para los efectos consiguientes.

probable acerca del *debitum peccati* de la Virgen no se afirmaba la exención de *todo* débito, sino únicamente la exención del débito próximo, admitiéndose por tanto la existencia de un débito remoto.

La autenticidad del documento no puede ponerse en duda. Y el hecho de que pertenezca al fondo de la Inquisición de Madrid, donde diez años antes se había calificado la conclusión de Toledo, le da un valor indiscutible y reafirma la posición de quienes han interpretado en ese mismo sentido el decreto de 22 de Enero de 1616.

Choca abiertamente con el sentido y el valor de este documento el apriorismo con que el P. Bonnefoy quiere ver en el decreto una negación de *todo* débito en la Virgen, atreviéndose a afirmar "*que los prejuicios de Escuela*" han falseado su verdadero sentido (36).

Yo no niego que los Franciscanos de Toledo, en su primera intención, pretendiesen defender que la Virgen María no había contraído débito de ningún género, que había sido totalmente exenta de *todo* débito. Esto puede admitirse como posible, aunque no aparezca como cierto. Y tal vez por esto, y porque se entendió así su proposición en el tribunal de Toledo, fué condenada *por ocho o diez votos* como herética y prohibida la celebración del acto.

Lo que no puede afirmarse es que el tribunal de Madrid permitiese defender la proposición en ese primer sentido. El decreto no da libertad ni garantiza la sentencia de quienes niegan en su totalidad el *debitum peccati* de la Virgen en su plano histórico. Antes, por el contrario, solamente tolera, como probable, la proposición de que la Virgen María no tuvo débito próximo, sin negar la existencia del remoto.

Por lo demás, el documento que hemos transcrito anula precisamente todo el valor de la argumentación que el P. Bonnefoy hace a favor de su sentencia, fundado en el contexto histórico del decreto (37). ¿Qué mejor prueba de contexto histórico, de un decreto de la Inquisición, que otro documento inquisitorial que lo declara?...

(36) BONNEFOY, l. c., p. 118.

(37) BONNEFOY, l. c., pp. 119-121.

Dentro de esta misma línea histórica existe otro documento inquisitorial que reafirma la interpretación que hemos dado al decreto de 22 de enero de 1616. Es decir, que garantiza nuestra tesis de que en dicho decreto se tolera como probable solamente el defender la exención de la Virgen de contraer el débito próximo.

En Agosto de 1628 los Padres Franciscanos publicaron unas *Assertiones theologicae de Immaculata Virginis Conceptione* con el propósito de defenderlas públicamente en el *real convento de S. Francisco*. Presidiría el P. Miguel Avellán, lector jubilado (38)

Las proposiciones son cinco. La cuarta se refiere al débito de la Virgen y está concebida en estos términos :

«Unde veritas huius misterii, scilicet, Mariae Conceptio et eius animae inductio, sine aliqua contractione peccati originalis, immo, et secundum probabile et tutum placitum, sine debito contractionis (quod quidem octavo decembris actum est) non solum valde probabilis ac verissima est, sed ita certa et vera, ut iam non possit esse falsa».

Las proposiciones—en particular la cuarta, que hemos transcrito—fueron delatadas al tribunal de la Inquisición por el licenciado Alonso López. La delación está redactada en un tono un tanto hiriente. El delator hace culpables de estas audacias teológicas a los religiosos Franciscanos, a los Agustinos y a los Jesuitas (39).

Las proposiciones fueron enviadas a la Junta de Calificadores de Madrid para su examen y revisión. Se remitieron también a la Inquisición de Toledo para que las calificasen los doctores

(38) Estas proposiciones teológicas, impresas al estilo de la época, se conservan en el A. H. N., *Inquisición*, leg. 4452, n. 2., con todos los papeles referentes al proceso. No llevan indicación de fecha ni de lugar de la defensa. El *real convento de San Francisco* señala, sin duda, el convento de San Francisco el Grande, de Madrid.

(39) Dice así el delator : «El Licenciado Ro. Alonso López presenta a V. A. las conclusiones impresas que van con este memorial, las cuales, si bien son de algunos autores modernos de la Religión de San Agustín y de la Compañía de Jesús, no se pueden defender sin contravenir a la buena doctrina y decreto de la Sede Apostólica... Mucho menos conviene que se defiendan estas conclusiones y que anden comúnmente, por más que algunos escritores de San Francisco, San Agustín y la Compañía de Jesús se hayan conspirado estos diez y seis años para defender estas cláusulas, de las cuales se ha mostrado desgustada la Congregación del Índice, empezando a poner remedio en las controversias de la Concepción. Ldo. Ro. Alonso López» (rub).

Almunia y Fuentes u otros calificadores, si se creía preciso, con tal de que fuesen clérigos (40).

Efectivamente. Conocemos los informes de los doctores Almunia y Fuentes, de que ya hicimos mención a otro propósito. Para evitar el transcribirlos literalmente daremos en sustancia su juicio sobre la proposición cuarta.

Ambos calificadores juzgan dicha proposición como *errónea*, entendida de la negación de *todo* débito en María. El doctor De la Fuente recuerda el caso de los Padres Franciscanos de Toledo, cuya proposición estaba expresada en idéntica forma (41).

El Dr. Almunia aduce los testimonios de algunos teólogos bien autorizados, que califican desfavorablemente esa misma proposición, en cuanto se niega en ella *todo* débito en la Virgen. La razón de dar esta censura y calificación es porque, entendida en esa forma absoluta, no puede salvarse en manera alguna el hecho de la redención de la Virgen Inmaculada, ya que eximida la Virgen de *todo* débito queda fuera de la ley del pecado y fuera, por tanto, de la ley de la redención (42).

De aquí se deduce una conclusión obvia e indiscutible. Aun después del decreto del Consejo Supremo de Madrid se ha procesado en la Inquisición española la proposición: *Beata Virgo Maria non contraxit debitum peccati originalis*, entendida en su sentido absoluto y como negación de *todo* débito en la Virgen.

Este hecho pone una vez más de manifiesto que el decreto de 22 de Enero de 1616 solamente permitió defender como probable la exención de la Virgen María de contraer el débito próximo, sin negar por esto la existencia del débito remoto.

A favor de esta interpretación contamos con algunos testimonios de teólogos de la época, residentes en Alcalá y bien en-

(40) La comisión se dió el día 3 de Agosto de 1628, en Madrid. Se da también facultad para que reconozca las proposiciones el Obispo de Troya. Conocemos, efectivamente, su brevísimo informe, junto con el del Doctor Sandoval y Rojas, que intervino también en el proceso como Calificador.

(41) El texto del Dr. De la Fuente lo hemos transcrito más arriba. Véase la nota 18. Personalmente, y prescindiendo de otras censuras, este Calificador juzga la proposición como *errónea* por parecerle que en su supuesto no puede salvarse el hecho de la redención de la Virgen.

(42) El Dr. Sandoval y Rojas y el Obispo de Troya, que califican estas mismas proposiciones, no notan nada digno de reparo en las expresiones relativas al débito.—Los informes de todos los Calificadores se enviaron al Consejo de Madrid, a quien competía dar el juicio definitivo.

terados, por tanto, de la mente de los Franciscanos de Toledo. Lezana, por ejemplo, que escribe en 1616, dice expresamente:

«Accidit enim abhinc paucos menses, quod cum a Franciscanis Theologis insignis conventus et urbis Toletanae in publicis conclusionibus defendendum proponeretur: *Beatam Virginem non habuisse debitum peccati originalis* (quod de debito proximo explicabant) scrupulosi aliqui...» (43).

El texto es suficientemente claro. No importa que últimamente se haya pretendido tergiversar su sentido y enturbiar su claridad de expresión con una acomodación gratuita y ficticia. Otros testimonios han sido recogidos ya cuidadosamente por otros escritores e interpretados convenientemente.

Avala finalmente la interpretación de las conclusiones de Toledo y del decreto de la Inquisición de Madrid a favor de la exención del débito próximo solamente el hecho de que la tesis de Alcalá, que comentaremos más adelante, se redactó en estos términos: *Beatam Virginem neque in Adamo pecasse, nec debitum proximum incurrendi originalem culpam contraxisse*.

Los teólogos de Alcalá aprobaron la tesis de los Franciscanos de San Juan de los Reyes y se declararon a su favor en la celebración del acto académico de 1616. Esto indica una identidad de opinión, aunque literalmente difiera la redacción de la tesis. Y esa identidad de opinión está expresada en la fórmula de Alcalá, más clara, más precisa y garantizada por el decreto de la Inquisición: *nec debitum proximum incurrendi originalem culpam contraxisse*.

Dada esta interpretación aparecen enteramente objetivas y justificadas las expresiones de algunos teólogos del siglo XVII, en concreto la redacción del P. Lezana, a quien el P. Bonnefoy juzga como autor de una leyenda inverosímil, acusándole de inexacto en sus afirmaciones (44).

(43) LEZANA, *Liber Apologeticus*..., l. c., p. 148r.

(44) «Si hemos de creer a Lezaña—léase Lezana, dice—esta proposición sería errónea... *quod de debito proximo explicabant*. Y esta leyenda inverosímil es acogida en nuestros días... Quien rompe la marcha es Lezana. No es que pongamos en tela de juicio su buena fe, sino su exactitud acerca de sus informes». BONNEFOY, l. c., pp. 128-129

Yo juzgo que un núcleo de teólogos contemporáneos e inmaculistas, como sucede en el presente caso (el P. Lezana escribe en 1616) tiene valor de argumento histórico, digno de ser estudiado y tratado con más veneración y respeto que el que algunos escritores de última hora han manifestado. Mientras sus afirmaciones no aparezcan claramente falsas o inexactas ellos gozan de prescripción en este juicio. Es más verosímil que nos engañemos nosotros, a más de tres siglos de distancia, que no aquellos autores que escribieron con inmediata sucesión a los hechos.

Por otra parte, aparece también legítima la reconstrucción de los hechos que algunos escritores de la actualidad han propuesto, interpretando las conclusiones de Toledo de la exención del débito próximo solamente. Prescindiendo de si el P. Prada ha cometido *un error de método* al interpretar el sentido de las conclusiones a través del texto del P. Lezana, es indudable que la conclusión general y la tónica de su estudio son objetivas y en conformidad con la naturaleza de los hechos.

Queda un último problema sobre este mismo punto, que en sí no nos toca a nosotros resolver, pero que queremos apuntar. Si los Franciscanos de San Juan de los Reyes entendían su proposición de la exención del débito próximo solamente, ¿por qué no lo dieron a entender claramente, haciendo la clasificación expresa de este débito?...

Aquí pueden proponerse diversas soluciones. Antes de 1616 la clasificación de débito próximo y remoto no estaba tan generalizada como supone el P. Bonnefoy. Incluso existen algunos documentos, de los que haremos mención más adelante, según los cuales no contraer débito en general equivalía entonces a no ser incluido en el pacto, a no formar parte de la ley en orden a la transmisión u omisión de la justicia original. Fórmulas que niegan el concepto que más tarde se designará como débito próximo.

Hasta entonces parece desconocerse la clasificación de débito, al menos no se repara en ella. El afirmar que la Virgen *non contraxit debitum peccati originalis* equivale a decir que no fué incluida en el pacto. ¿No es este el sentido de la tesis de Toledo? En tal caso, y en este supuesto, se respeta evidentemente la existencia del débito remoto.

III) LAS CONCLUSIONES TEOLOGICAS DE ALCALA Y OTROS ACTOS ACADEMICOS

Además de las conclusiones publicadas en Toledo por los Padres Franciscanos de San Juan de los Reyes sobre el débito de la Virgen, se celebraron otros diversos actos académicos en los que se defendieron conclusiones de análogo sentido. El decreto de Madrid, favorable a la tesis de los Padres Franciscanos, vino a serenar el ambiente inmaculista y dió ánimo a los defensores del privilegio para propugnar públicamente la sentencia piadosa, tentando de remover de la persona de la Virgen no sólo la mancha del pecado, sino aun el débito de contraerlo, tal y como lo sufrían los principios universales de la teología católica.

Las conclusiones de Alcalá son de máxima importancia para conocer el desarrollo de la doctrina sobre el débito. Por esos años eran profesores de la Universidad el P. Salazar y el Maestro Lezana, O. Carm., que dejaron escritos dos hermosos y meritísimos tratados sobre la Inmaculada, que reflejan la opinión de todo el ambiente complutense sobre esta cuestión.

A nosotros, más que la historia de las conclusiones nos interesa su interpretación para conocer mediante ellas la mente y la opinión de sus defensores. Y como una doctrina se interpreta mejor por sus fuentes que por sus comentadores, como anota muy bien el P. Bonnefoy, vamos a proponer como antecedente algunos documentos de la época en los que se define exactamente el sentido del débito, que se defendía en Alcalá en el primer tercio del siglo XVII.

Puede quedar aquí reafirmada también, aunque de un modo indirecto, la interpretación que hemos dado a la proposición de los Franciscanos de Toledo, porque los documentos son de carácter universal y reflejan un sentimiento del ambiente.

La tesis tiene valor también para los escritores que se declaran contrarios a la existencia del débito en la Virgen. ¿Qué débito es el que niegan estos autores? El interrogante quedará contestado en las páginas siguientes.

Es de todo punto cierto que en la teología española del siglo XVII, y principalmente en su primer tercio, la expresión *no contraer débito* equivale a negar en la Virgen María el *débito pró-*

ximo solamente. De ninguna manera se niega o se rechaza en esta expresión el *débito remoto*, que comenzó a generalizarse a partir de la clasificación defendida por el P. Lezana.

Esta afirmación no es gratuita ni apriorística. A parte del valor interpretativo de que gozan los documentos anteriormente transcritos, consta así del testimonio de nuestros mariólogos, que se ocuparon de definir esta cuestión en los mismos años en que se estaba viviendo.

Como punto de aclaración transcribimos un documento, sin fecha ni firma, pero de grande importancia. Tanto cronológica, como doctrinalmente, cae dentro del tema que estamos estudiando.

El autor del documento defiende la sentencia que niega el débito en la Virgen María. Guiado por un criterio estrictamente lógico, precisa, ante todo, con exactitud su concepto de débito para declarar así mejor su prosición. Dice así:

«Apuntamiento de la probabilidad, verdad, importancia y necesidad de la opinión que afirma que la Santísima Virgen no contrajo el débito de incurrir el pecado original.

Para que mejor se entienda la probabilidad grande de la opinión propuesta, es de advertir lo que aun los de la contraria y todos confiesan, como se podrá ver especialmente en el P. Francisco Suárez, tom. 2 in 3 p. disp. 3, sect. 2, y en el P. Vázquez, ibid. disp. 115, cap. 3, y en otros; que lo mismo es decir que Nuestra Señora no tuvo este débito que decir que fué exceptuada del pacto y ley universal que Dios estableció con Adán, en cuanto a la transfusión del pecado original, y lo mismo que esto es decir que Sanctissima Virgo non fuit obnoxia peccato, y finalmente, según Cayetano, *Opusculo De Conceptione* sup. lin., que es el más riguroso fiscal y censor desta sentencia, lo mismo es que decir que Sanctissima Virgo fuit praeservata totaliter a peccato originali.

Supuesta esta verdad, cierta y llana, entre los doctores teólogos, como se podrá ver en esos todos los que dicen que la Santísima Virgen fué exceptuada, preservada o libre de la sobredicha ley establecida con Adán, o de la de San Pablo, o que non fuit obnoxia peccato originali, o según Cayetano, que fué libre, o praeservata totaliter ab illo, todos

estos autores enseñan expresamente la sobredicha proposición, o sentencia» (45).

Queda definido aquí el concepto de débito de que se hablaba antes de 1616, en que no se había generalizado aún la clasificación. La exención que propugna este autor, sin clasificar, y la que propugnaban sus contemporáneos es simplemente la exención del débito próximo, que habían defendido el P. Suárez, Vázquez, etc.

Decir que la Virgen María no tuvo débito de contraer el pecado original, sin otra limitación, equivalía a afirmar que no había sido incluída en el pacto ni en la ley universal que Dios estableció con Adán, en orden a la amisión o transmisión de la justicia original, como expresamente se afirma y detalla en el documento.

Este débito es, según la definición del P. Lezana, una determinación que surge y nace del hecho de haber sido incluídos en el pacto de Adán. De suerte que, pecando Adán y traspasando el precepto establecido por Dios Nuestro Señor, pecamos y traspasamos el dicho precepto moralmente todos los que estábamos incluídos en él o en el pacto (46).

Decir, pues, que la Virgen María no fué incluída en el pacto es negar simplemente el concepto del débito próximo. No se niega, por tanto, ni en éste ni en los documentos análogos de la época el concepto del débito remoto, o de algún débito, que el mismo P. Lezana define como una obligación de pecar en Adán o de formar parte del pacto (47).

Y no se diga que este débito remoto es una cosa ficticia, un concepto irreal, falto de sentido y de objeto propio sin razón de ser.

En nuestra teología de hoy podríamos dar, tal vez, esta clasificación o censura al *debitum remotum* o *debitum debili*,

(45) B. N., Ms. 18728/6. B. N., Ms. 4011, fols. 200-201.—La copia del ms. 18728 parece la primitiva y anterior a 1600. Se omite en ella un párrafo con que concluye la copia del ms. 4011, y en el que se dá noticia de un acto académico celebrado en Alcalá en defensa de la tesis exencionista. Tal vez cuando se redactó la primera copia no se había celebrado aún este acto, que, como veremos, puede ser anterior a 1597.

(46) LEZANA, *Liber Apologeticus*..., c. 32, p. 143v.

(47) LEZANA, o. c., c. 33, pp. 149, ss.

como se llamaba entonces. Pero para sus defensores del siglo XVII era un hecho tan real que precisamente lo constituyeron en punto de apoyo, fundamento y razón para salvar el hecho real de la redención eminente de la Virgen, punto de arranque de todas las sentencias debitistas (48).

Por lo demás, no es incumbencia nuestra analizar doctrinalmente esta cuestión del débito ni legitimar la clasificación que se ha propuesto. Tenemos que limitarnos forzosamente a consignar los hechos históricos que aportan los documentos.

Las proposiciones de los Padres Franciscanos de Toledo y el decreto favorable del Consejo de la Inquisición de Madrid contribuyeron a acentuar la oposición entre las dos sentencias acerca del privilegio de la Inmaculada Concepción de María. Por ambas partes se defendían tesis y conclusiones públicas, clara manifestación de la vitalidad y pujanza de las dos corrientes.

En unos folios de informaciones, impresos hacia 1617, se da cuenta de diversos actos académicos de este género (49). No cabe duda que con estas exhibiciones la sentencia piadosa fué cobrando cada vez más seguridad y mayor apoyo por parte de los teólogos.

Las conclusiones teológicas que mayor relieve han adquirido son las que se defendieron en Alcalá. Sobre ellas existen diversas referencias que hacen relación a actos históricamente distintos. Yo creo que ha de admitirse que no se celebrarían solamente los dos actos académicos—el de los Padres Franciscanos y el de los Padres Jesuitas, dirigido por el P. Albornoz—de que los historiadores nos dan noticia; antes bien, se celebrarían asimismo otros actos y se defenderían también otras proposiciones análogas.

(48) Cfr. LEZANA, o. c., c. 29, pp. 120, ss.

(49) A. H. N., *Inquisición*, leg. 4450, n. 30.—Estos folios de informaciones forman parte de un grueso e interesante volumen. Llevan por título: *Memorial sumario de algunas relaciones que de algunas provincias, ciudades y lugares se han enviado, en que se refieren algunos escándalos que han pasado en defensa de las opiniones de la Concepción de Nuestra Señora*. Los folios parece que están separados de su volumen correspondiente. La impresión parece anterior a 1617.

En el documento del Ms. 4011, cuya primera parte hemos transcrito ya, se nos da noticia de un acto académico, celebrado en Alcalá, en defensa de la exención del débito de la Virgen María, cronológicamente anterior a 1616.

El autor del documento defiende doctrinalmente la preservación o exención de la Virgen María del débito. Un débito próximo, tal como hemos interpretado el documento. Refuerza su posición con la autoridad de algunos teólogos y *Santos Doctores*, cuya doctrina interpreta a favor de su sentencia.

Al final de su relación añade un hecho histórico, con el que justifica y legitima su posición, cerrando con ello su defensa exencionista. Dice así:

«Finalmente, porque se eche de ver cuán poco fundamento hay para reparar en la sentencia sobredicha, testifico lo que en esta Universidad de Alcalá fué tan público en un acto general de teología que años ha sustentó con esta opinión el muy Rvdo. P. Fr. Francisco de Ocaña, Provincial que es al presente de la Sagrada Religión de San Francisco en esta Provincia de Toledo, y fué presidente deste acto el Padre Maestro Fray Juan de la Cámara y se hallaron presentes a él el Illmo. y Rmo. Señor Dn. Pedro González de Mendoza, Arzobispo de Granada y electo de Zaragoza, y el Illmo. de Jaén el Dr. Dn. Francisco Martínez, que entonces era catedrático de prima en esta Universidad.

Y habiéndose hallado en este acto también todos los demás lectores y otros hombres muy doctos, no hubo entre todos ellos, ni en toda la Universidad, quien reparase en esta opinión, como se suele hacer y advertir en semejantes actos impresos tan solemnes y públicos; cuando tienen alguna opinión no probable y segura» (50).

El documento está redactado durante los años en que era Provincial de la Provincia de Toledo el Padre Ocaña (1616). Don Pedro González de Mendoza, Arzobispo de Granada, había sido ya electo de Zaragoza (8 de Febrero de 1616) y don Francisco Martínez era también Obispo de Jaén (51).

(50) B. N., Ms. 4011, fol. 201v.—Este párrafo falta, como hemos indicado ya, en la copia del ms. 18728/6. Desconocemos otros detalles.

(51) GAUCHAT (Patritius), O. M. Conv.: *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi* (Monasterii, 1935), IVff., 126.

El acto académico a que hace referencia el documento se celebró dentro de los años en que el P. Vázquez era profesor de la Universidad de Alcalá (antes de 1600). Era catedrático también en esa misma fecha el Dr. D. Francisco Martínez. Además estuvo presente a la defensa de las conclusiones D. Pedro González de Mendoza, que era Arzobispo de Granada y aún no electo de Zaragoza.

Hay un dato más expreso mediante el cual puede lograrse una aproximación a la fecha en que se celebraron estas conclusiones. Don Francisco Martínez fué nombrado Obispo de Canarias el 14 de Abril de 1597, cesando, por tanto, en su cargo de profesor de la Universidad (52). Si, pues, el acto académico se celebró cuando era catedrático, éste tuvo lugar indudablemente antes de dicha fecha.

Probablemente sean estas las primeras conclusiones públicas defendidas en Alcalá, en las que se propugnó la exención de la Virgen María de contraer el débito del pecado de origen. Aunque no se hace ninguna clasificación particular del débito se inicia aquí la línea exencionista que precisarán más tarde los mejores teólogos complutenses (53).

En unos folios de informaciones sobre la causa de la Inmaculada, impresos antes de 1617, a que hemos hecho alusión anteriormente, se da noticia de otras conclusiones públicas defendidas también en Alcalá. El documento no determina qué conclusiones sean éstas ni quiénes fueron sus defensores. Tentaremos de hacer un poquito de luz (54).

El texto contiene dos cláusulas, de sentido mutuamente opuesto. El día 7 de Marzo de 1616 los Padres Dominicos de Barcelona pretendían defender públicamente unas conclusiones sobre

(52) GAUCHAT, o. c., p. 132.

(53) Sobre estas conclusiones ha hecho unas breves suposiciones el Padre ALCANTARA (P.), O. F. M.: *La redención de María...* l. c., apéndice III, p. 82.—El P. BONNEFOY anota de pasada el hecho en el l. c., p. 133, nota 74.—Sobre la época de las dos redacciones, ¿podrá afirmarse que la del ms. 18728, en que falta el párrafo final, es anterior a la defensa de las conclusiones?... Yo juzgo por verosímil esta suposición; de otro modo no se explica cómo se omitió en esa copia primera un argumento tan persuasivo.

(54) A. H. N., *Inquisición, leg.* 4450, n. 30. Memorial sumario... n. 17.

la universalidad del pecado original. El acto se celebraría indudablemente en honor de Santo Tomás (55).

En la primera redacción de las conclusiones se incluía a la Virgen Santísima, juntamente como a toda la humanidad. Pero se formó enseguida un núcleo de oposición por parte de los defensores de la sentencia piadosa y se hizo, a petición suya, una segunda redacción definitiva en la que añadió la cláusula: *Beata Virgine Maria dempta* (56).

En contraposición a este acto, el documento anota la defensa de otras conclusiones públicas por los defensores de la sentencia piadosa. En el mismo año de 1616—transcribimos—«y en 26 de dicho mes de Marzo se sustentaron en Alcalá de Henares las conclusiones que aquí van a fojas 287, deste libro de informaciones, donde en la conclusión tercera y cuarta se tratan puntos muy graves que favorecen la opinión pía de que Nuestra Señora no tuvo pecado original, ni aun débito dél y que de parte de las circunstancias que este punto tiene en la Santa Iglesia está próximo y puede definirse por de fe por la parte pía y no por la contraria» (57).

No podemos precisar con todo detalle a qué conclusiones hace referencia este documento. En 1616 se celebró en Alcalá un acto académico en el convento de los Padres Franciscanos, presidido por Fr. Antonio de Velasco. En una de las conclusiones se defendía expresamente la exención de la Virgen María del débito próximo.

En los primeros meses de 1616, a lo que parece, y también en Alcalá, se celebró otro acto académico en el Colegio de la Compañía de Jesús, presidido por el P. Albornoz (58). En él

(55) Estas conclusiones están publicadas en la obra general de que están tomados estos folios, en la p. 285. Se indica así expresamente en esta relación.

(56) La redacción definitiva va publicada en la página 286 de la obra general, como se anota en estos folios.

(57) *Memorial sumario...*, l. c.—A. H. N., *Inquisición*, l. c.—A pesar de las diligencias que hemos llevado a cabo no nos ha sido posible identificar estos folios de informaciones ni la obra de que están separados. La obra parece de verdadera importancia. Tal vez esté aún manuscrita y solamente se hayan publicado estos folios.

(58) «Compluti—escribe Salazar—in nostro Collegio P. Gundisalvus de Albornoz... in generali actione theologica, in qua praesidem agebat, hanc sententiam primus publice exposuit». SALAZAR, o. c., p. 68.—Se desconoce a punto fijo la fecha exacta de este acto. Pudo tener lugar, según el P. AL-

se defendió la exención de la Virgen del débito de contraer el pecado original.

Por estas mismas fechas el Dr. Enrique de Villegas, profesor de Escritura en la Universidad Complutense, defendió la misma tesis en un acto público también (59).

¿Se identifica alguno de estos actos con el celebrado el día 26 de Marzo? Tampoco podemos precisar si se hizo alguna clasificación de débito en esas conclusiones o si se prescindió de la clasificación. Se hace referencia a la exención del débito en general. Pero ¿de qué débito se trata?, ¿de la exención de todo débito o del débito próximo solamente?...

Aquí pueden venir en ayuda del teólogo o del investigador los subsidios de la semántica a que recurre el P. Bonnefoy. Si interpretamos el hecho a que se hace referencia en el documento transcrito a través del contexto doctrinal y del criterio de la época, podremos afirmar que se defiende y propugna solamente la exención del débito próximo, sin negar la existencia del remoto; ya que *no contraer débito o ser exenta del débito* equivalía, según hemos visto, a ser exceptuado del pacto y ley universal que Dios estableció con Adán en cuanto a la transmisión o amisión de la justicia original (débito próximo) (60).

La historia de los actos académicos celebrados en Alcalá en defensa de la tesis exencionista está ya descrita hasta dónde ha sido posible llegar al investigador (61). Por lo general no se han precisado las fechas exactas de la celebración de estos actos, ni nosotros podemos precisarlas.

DAMA, en Diciembre de 1615 (ALDAMA, J. A., S. J.: *Piété et système dans la mariologie du Doctor Eximius*, II (París, 1952), pp. 988-990), o con mayor probabilidad a primeros de 1616.—La expresión de Salazar: *primus publice exposuit* tiene un valor relativo. En Alcalá se había defendido ya públicamente la tesis exencionista antes de 1600. (Véase más arriba, nota 50). Tal vez la primacía del P. Albornoz sea solamente entre los teólogos jesuitas.

(59) Dice sobre esto el P. LEZANA: «Etiam eam in publico theologorum coetu Doctor Henricus de Villegas... et perdoctus theologus P. Albornoz in Collegio S. J. publice defenderunt».—LEZANA, o. c., p. 147.

(60) *Apuntamiento de probabilidad*... B. N., Ms. 4011, fol. 200v. (Véase más arriba, nota 45).

(61) Cfr. PRADA, l. c., pp. 293-299.—BONNEFOY, l. c., pp. 134-136.

También se ha hecho la interpretación doctrinal de las proposiciones defendidas. Los autores que se han ocupado de hacer la relación histórica no han pasado por alto este interesante problema y han pretendido llegar hasta el fondo de su sentido, garantizando sus juicios con razones y argumentos más o menos convincentes.

El día 7 de Marzo de 1616 se defendían también unas conclusiones exencionistas en el Colegio de los Padres Jesuitas de Sevilla, cuya relación histórica es asimismo conocida (62). Perlín, que es aquí fuente primaria e imprescindible, nos ha transmitido el título, el prólogo y el texto de las tesis. En ellas se propugnaba la exención de la Virgen María de la contracción del débito próximo (63).

Como eco de estas conclusiones se celebró un certamen literario en la Universidad de Sevilla, en colaboración con sus Colegios, en honor de la Inmaculada. Algunas proposiciones coinciden casi literalmente con el texto que nos da Perlín. Pero en ellas únicamente se defiende la preservación de la Virgen María de la contracción del pecado original, sin que se diga nada del débito (64).

Después de toda esta relación no es necesario anotar nuevos hechos que, en su mayor parte, o son conocidos o carecen de interés. A través de los que aquí hemos consignado podemos llegar a conocer el pensamiento de nuestra teología en el primer tercio del siglo XVII, sin violentar, ni forzar las expresiones.

Prácticamente, tampoco es necesario hacer una obra de interpretación, porque los documentos son suficientemente claros

(62). Cfr. PRADA, l. c., pp. 299-300.

(63) PERLIN (J.), S. J.: *Apologia Scholastica* (Lugduni, 1630), disp. 3, c. 8, pp. 109-110. «Praecellens—dice—etiam et eximia eiusdem Genitricem Virginem Mariam praedestinatio decuit electam nempe, ut *Sol, omnis creaturae primogenitam...* ita ut ex vi huius praedestinationis et propter honorem Domini, ipsam decreverit Deus ea nitere puritate qua maior sub Deo nequeat intelligi, remoto turpi originalis noxae naevo, immo et eiusdem etiam contrahendi proprio debito: ita ut filia Adae existens, Filii sui uberrime praeventa meritis, nec peccatum Adam contraxerit, nec in ipso peccaverit...» (l. c., p. 110).

(64) El texto del certamen se conserva impreso en la B. N., Ms. 4011, fol. 210r. Lleva por título: «Collegium Maius et Universitas Hispalensis Sanctae Mariae Jesu, ipsi Deiparae Augustissimae originali peccati vectigali immuni, dicat, sacratque...», etc. El fallo sobre los trabajos de los concursantes estaba previsto para el día 25 de Marzo de 1616.

y se interpretan por sí mismos. La expresión que puede originar alguna dificultad de interpretación y que ocurre en algunos documentos: *la Virgen María no contrajo débito del pecado original*, y que juega un papel importantísimo en toda esta cuestión, queda explicada e interpretada a la luz de un testimonio auténtico de gran valor histórico y doctrinal y probablemente obra de algún teólogo complutense.

Tal expresión, como hemos visto, se traduce por no ser incluido en el pacto o ley universal en orden a la transmisión o amisión de la justicia original (elemento moral), lo que equivale a decir, según la definición de los mariólogos de la época, no contraer débito próximo (65).

Esta equivalencia de conceptos es gratuita, si se quiere. No faltarán quien lo subraye; pero a nosotros no nos queda más remedio que respetar el valor de los documentos históricos y las intenciones de sus autores.

Es preciso reconocer también toda la importancia de que goza este hecho. Aunque se trate de documentos particulares son de una aplicación universal dentro de la compleja cuestión del *debitum peccati*, ya que vienen a explicar directamente su sentido doctrinal y a establecer los fundamentos de sus aspectos históricos.

Más. Puesta esta equiparación como fundamento y antecedente histórico de la cuestión debitista cae indudablemente por tierra la tesis y la pretensión de cuantos quieren ver en las conclusiones de Toledo y Alcalá una defensa de la exención *total* del débito en la Virgen María. Aunque se afirme que la Virgen Inmaculada no contrajo débito del pecado original, sin adición ni limitación ni clasificación ninguna... no se propugna la exención del débito en absoluto, sino la no inclusión en la ley o en el pacto (débito remoto), como hemos expuesto ya.

Tal vez por esta razón, en algunos documentos aparecen expresiones levemente modificadas. Así, por ejemplo, en ésta: *La Virgen María fué inmune a peccati proprio debito* (66), etc. Que-

(65) Véase más arriba la exposición que hemos hecho en este mismo apartado, nota 50.

(66) Así se afirma en las conclusiones de Sevilla, tal como Perlín nos las transmite y las describe en el prólogo informativo. Véase más arriba, nota 63.

da aquí limitada la exención del débito al débito propio solamente, que es el débito próximo, en cuanto supone la inclusión en el pacto.

El débito remoto puede ser una abstracción y una quimera ; mas puede ser también un débito real, que es remoto por cuanto esencialmente tiene como fundamento la descendencia seminal de Adán (elemento físico), no la inclusión en el pacto (elemento moral). Desde este punto de vista es rechazable la crítica del P. Bonnefoy contra el P. Prada a propósito de las conclusiones defendidas en el Colegio de los Padres Jesuitas de Sevilla (67). Históricamente no tiene justificación un juicio exencionista en toda su amplitud.

Una vez más quiero advertir que aquí no hemos investigado ni discutido cuestiones doctrinales, sino problemas históricos. No tenemos, pues, por qué responder en un terreno que no es de incumbencia nuestra, ni detenernos a exponer o comentar temas que quedan fuera de nuestra jurisdicción.

Hemos querido asentar los hitos de la cuestión histórica del *debitum peccati* de la Virgen María, según la teología española del primer tercio del siglo XVII. Ni hemos podido abarcar todo el conjunto de nuestra teología. Con todo, los documentos anotados pueden aportar una prueba de carácter universal.

IV) OPINION DE NUESTROS TEOLOGOS SOBRE EL DEBITUM PECCATI

En este apartado vamos a ampliar la perspectiva de cuanto hemos expuesto anteriormente sobre la existencia del *debitum peccati*. El juicio de nuestros grandes teólogos de la primera mitad del siglo XVII vendrá a confirmar el sentido y la interpretación que hemos dado a los actos académicos en defensa de la Inmaculada, celebrados en Toledo, Alcalá y Sevilla antes de 1617.

En general, no es que se haya negado ni prescindido de la existencia de un débito en la Virgen. Únicamente ha ocurrido

(67) BONNEFOY, l. c., pp. 137-138.

que la imprecisión de algunos conceptos ha desorientado a los investigadores, poco familiarizados con nuestros temas.

No nos será posible describir todas las vicisitudes que sufrió la sentencia debitista en la primera mitad del siglo XVII, influida por el decreto del Supremo Consejo de la Inquisición de Madrid (22 de enero de 1616). Casi la totalidad de los teólogos afirma la existencia de un débito en la Virgen. Sin embargo, la clasificación que hacen de los grados de este débito, sus diferencias doctrinales, etc., son muy marcadas y repercuten en la exposición de cada una de las sentencias.

El concepto de *débito remoto*, que comenzaba a perfilarse entonces merced a la labor de síntesis del P. Lezana, en Alcalá (68) y de Egidio de la Presentación en Coimbra (69) no quedó plenamente definido hasta bien mediado el siglo XVII. No todos los teólogos concedían el mismo valor a este género de débito, ni estaban todos acordes en fijar los fundamentos o principios de los que se hacía derivar, ni en cuanto a la determinación de sus grados, etc. (70).

Para nuestros teólogos el débito tiene un carácter funcional, no absoluto. La cuestión teológica no se propone directamente acerca de la existencia del débito, sino sobre la universalidad del pecado original. Esta universalidad puede considerarse bien en cuanto a la contracción actual y personal del mismo pecado, bien en cuanto al *débito* de contraerlo.

Por lo general, nuestros autores consideran el débito bajo un aspecto moral; de aquí que no juzgan como elemento esencial intrínseco del débito los elementos físicos de la transmisión del pecado de origen.

El débito supone, pues un elemento moral que determina su existencia. Este elemento no es otro que el pacto que Dios esta-

(68) LEZANA, (J. B.), O. Carm.: *Liber Apologeticus pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione, ubi non modo caruisse peccato originali, sed neque in Adam peccasse, nec debitum proximum originalis peccati habuisse defenditur* (Madrid, 1616), cs. 32, ss., pp. 141, ss.

(69) EGIDIO DE LA PRESENTACION, O. S. A.: *De Immaculata B. Virginis Conceptione ab omni originali peccato immuni, Libri quatuor* (Coimbricae, 1617).

(70) Prescindimos aquí de lo tocante al débito próximo. Es cierto que no todos nuestros teólogos lo conceden en la Virgen María. Lo único que requiere una reafirmación es la existencia del débito remoto.

bleció con Adán en orden a la transmisión o amisión de la justicia original. La acción de Adán se reputa y es moralmente acción de todos aquellos que han sido incluídos en este pacto. Desde el momento que Adán cometió el primer pecado recae sobre todos los que están incluídos en el pacto una exigencia o débito, en virtud de la cual deben ser privados de la justicia original.

Esta exigencia es adecuadamente el débito próximo. De por sí no se exige ningún otro elemento intrínseco para que el pecado de origen se transmita a todos aquellos por quienes Adán pecó, en razón de débito.

Este convenio moral (pacto) tiene un fundamento físico, que es la descendencia seminal del primer hombre. En virtud de esta ligación física con Adán todos sus descendientes *debían* ser incluídos en el pacto. Esta deuda o exigencia de formar parte del pacto es lo que constituye el débito remoto, o el *debitum debiti*, como lo califican algunos teólogos.

Pero aquí es donde se dividen las sentencias. Hay teólogos que consideran el débito homogéneamente, para quienes la descendencia seminal de Adán en sí misma es un fundamento y un predicado esencial intrínseco del débito.

Este concepto de débito participa de elemento físico y moral. Se funda estrictamente en la capitalidad física de Adán. En esta sentencia el hecho de la descendencia seminal del primer hombre constituye una obnoxiedad en cuanto a la contracción misma del pecado. En principio y en términos generales esta es la doctrina de Santo Tomás.

En conformidad con esto, los mismos teólogos que niegan la existencia del débito en la Virgen se ven cogidos ante la fuerza de la lógica y no se atreven a negar la existencia de un débito natural o de esa obnoxiedad, fundada en la descendencia seminal de Adán. El P. Salazar—por no citar más que un ejemplo y de los más elocuentes—concede expresamente este débito en la Virgen, a pesar de que afirma y defiende *que no tuvo débito de contraer el pecado*.

La sentencia debitista admite, al menos, un débito remoto, bien de carácter físico, bien de carácter moral. Esta distinción

no tiene tanta importancia como a primera vista pudiera parecer. El aspecto físico del débito arranca del fundamento físico de la descendencia seminal del primer hombre. Su carácter moral está determinado por la naturaleza misma del pacto, ya que este aspecto no es otra cosa que la exigencia que todo hijo de Adán tiene de ser incluido o de formar parte de dicho pacto.

Bajo estos puntos de vista es de suma importancia esta reflexión. La cuestión histórica del *debitum peccati* ha pasado a ser un problema doctrinal. Porque no se ha negado la existencia del débito. Se han negado simplemente algunos de sus aspectos.

En 1616 la cuestión histórica del *debitum* sufrió un frenazo, sin que esto tenga carácter de leyenda. Entonces comenzó a negarse la existencia del débito próximo en la Virgen, porque surgió un núcleo de teólogos que iniciaron la era del débito remoto o natural.

Esta sentencia mitigada del débito enlaza perfectamente con el concepto debitista de hoy y con la interpretación del pensamiento de Santo Tomás, desde una línea puramente tomista. Para el Angélico, la *ratio transmissionis peccati originalis* es la descendencia seminal de Adán (1-2, q. 81, a. 3 ad 1). Allí donde hay participación de la naturaleza humana, transmitida *via generationis*, tiene que darse la privación de la gracia original, *nisi obstet privilegium*, porque el pecado de Adán fué un pecado de la naturaleza. Tal exigencia de privación de la gracia, en virtud de la comunidad de naturaleza... es lo que constituye esencialmente el débito.

Podrá ser que en algún caso particular no exista tal privación de gracia original. Es precisamente el caso de la Virgen María, inmaculada en virtud de un privilegio personal. Pero la exigencia o débito de privación... subsiste necesariamente desde el momento que el ser viene a la existencia como hijo natural de Adán.

La descendencia seminal no es, pues, una mera condición del débito, sino su fundamento esencial. Se ha discutido siempre sobre este punto. Pero es un postulado necesario y firme dentro de la síntesis tomista.

El débito, por otra parte, no es de carácter activo dentro de la cuestión en que nosotros lo estudiamos, sino meramente pasivo o receptivo. Sólo en este sentido puede aplicarse y predicarse de un ser que ha de venir a la existencia por los cauces comunes de la naturaleza.

En toda esta cuestión hay que reconocer el mérito de Cayetano, precisamente por haber mantenido la doctrina de Santo Tomás en la línea de la capitalidad física de Adán. En su comentario no se hace recurso a la existencia del pacto, porque la interpretación del Angélico ni lo exige ni lo requiere. Con esta quedaba definido el aspecto puramente tomista de este problema.

La capitalidad moral propuesta por Catarino y otros Maestros y aceptada por la mayor parte de los teólogos no ofrece en sí misma garantías de solución si se la considera independiente de la primera. Antes, por el contrario, es forzoso proponerla como una ampliación o derivación de aquélla para soslayar una dificultad insoluble. También esto lo conocieron ya algunos de nuestros teólogos. Y en este caso, el débito no se deriva precisamente de la capitalidad moral o del pacto, sino que arranca del concepto de Adán, cabeza física de la humanidad, en el que aquélla se funda esencialmente.

¿Qué ha pensado sobre estos problemas nuestra tradición teológica en la primera mitad del siglo XVII?... Ya hemos dicho que en cuanto al concepto del débito, sus grados, etc., existe un desacuerdo casi general entre los teólogos. Pero en cuanto a su existencia en la Virgen María son muy pocos los que se atreven a negarla en toda su amplitud.

En otra ocasión ya dejamos consignado este mismo juicio acerca del mismo problema. «No es doctrina de nuestra tradición negar la existencia del débito en María, por más que modernamente insistan algunos escritores en renovar esa teoría como sentencia de la teología española. Nuestros mejores teólogos—Suárez, Vázquez, Valencia, Lezana, Miranda, Juan de Santo Tomás, los mismos Franciscanos de Toledo—defensores de la Inmaculada, han reconocido también que la Virgen tuvo débito de contraer el pecado de origen. La diversidad de las sentencias

hay que buscarla en cuanto a los grados de este débito y a los fundamentos y razones en que pretenden apoyar este hecho».

Ahora no hacemos más que reafirmar nuestra primera opinión. Efectivamente. Los Salmanticenses, en la disputa que dedican a esta materia, anotan la autoridad de ciento cuarenta autores, en su mayor parte de la teología española, que defienden la existencia del débito próximo antes de 1660 (71). La referencia tiene un valor y una aplicación universales, a pesar de su carácter particular.

Acerca del enjuiciamiento que se ha hecho de nuestra tradición teológica sobre la doctrina del débito en la primera mitad del siglo XVII, existen dos relaciones distintas, que alguien juzgara como opuestas y contradictorias. La primera es del P. Vega, S. J.; la segunda del P. Domingo de Santa Teresa, O. C. D., teólogo Salmanticense.

Ambos autores hablan de la difusión que había alcanzado la sentencia debitista antes de 1660. El documento del P. Vega es exencionista, en el sentido en que lo son los Padres Franciscanos de Toledo y el decreto de la Inquisición de Madrid.

«Maior theologorum pars—dice—apud Hispanos, vel in lecturis privatis vel publicis, vel libris editis, docet Virginem Matrem a peccati originalis debito et reatu fuisse immunem; quam partem propugnant et exornant Doctores, praecipue post decretum supremae Inquisitionis quo ab omni censura liberat opinionem eximentem Deiparam a tali debito» (72).

Este testimonio no puede entenderse de la exención total del débito, puesto que ni en las conclusiones de Toledo ni en el decreto de la Inquisición de Madrid se propugna tal sentencia. Y estas autoridades, propuestas como razón del hecho exencio-

(71) *Cursus Theologicus Salmanticensis*, trac. XIII, disp. 15, dub. 4, ns. 150-154.

(72) VEGA (C.), S. J.: *Theologia Mariana, hoc est, certamina litteraria de Bma. Virgine Dei Genitrice Maria* (Lugduni, 1653), p. 183.—El Padre BONNEFOY interpreta este documento a favor de su sentencia exencionista. Nosotros ya hemos interpretado el decreto de la Inquisición de Madrid y expuesto su verdadero sentido. En conformidad con cuanto hemos dicho, este testimonio ha de entenderse de la exención del débito próximo solamente.

nista de los teólogos, determinan indudablemente el sentido de su opinión.

El documento del P. Domingo de Santa Teresa es más importante, si cabe, porque está mejor ambientado en el proceso de esta cuestión. El autor quiere fijar expresamente el pensamiento que expuso en la disputa del CURSUS, antes citada y reafirmar sus afirmaciones. El texto tiene el valor de una autocrítica y una reafirmación de la primera sentencia.

Este testimonio es un fragmento de la Apología que el Padre Domingo escribió contra el P. Alva y Astorga, O. F. M., impugnador de su doctrina y de las afirmaciones de la disputa 15 del CURSUS SALMANTICENSIS (trac. XIII) acerca del débito de la Virgen (73). Nos tomamos la libertad de transcribirlo porque encaja perfectamente en nuestra relación y porque refleja el estado de la sentencia debitista a través de la época en que nosotros la estudiamos y principalmente entre los teólogos españoles. Dice así:

«También faltó a la verdad el P. Alva en aquellas palabras: *cum tamen ex additis nullus loquatur de debito*. Porque estos añadidos sólo son cuatro y uno dellos el Abulense, como dice el mismo P. Alva, pág. 121, y allí mismo añade y dice del que se trae bien por la opinión del débito. Luego mal dijo después que ninguno habla della.

Y podemos a estas faltas de verdad juntar la que tiene, pág. 126, donde dice que de 140 autores que el Salmanticense cita por el débito *maior pars loquitur de contractione actuali, ita ut nec minimum verbum habeant de debito*. Esto (a más de que es ignorancia decir que quien pone la contracción del pecado no pone el débito) es falso; porque de los 140 susodichos, los 110 (que son los que el Salmanticense cita desde el núm. 150 hasta el 154) ninguno habla de

(73) Un año después de publicado el tomo IV del *Cursus Theologicus Salmanticensis*, en que se incluye la disputa sobre el débito de la Virgen, publicó el P. Alva y Astorga, O. F. M., una desenfadada *trituration* de la doctrina de nuestros autores. ALVA Y ASTORGA, (P.): *Sol Veritatis cum ventilabro seraphico* (Madrid, 1660), pp. 90-115. A esta impugnación contestó el P. Domingo de Santa Teresa, autor del tomo, con una magnífica Apología, a petición del P. Martínez del Prado, O. P., que estaba componiendo también una defensa de todos los teólogos dominicos, impugnados por el escritor franciscano. Esta Apología del P. Domingo, con otros documentos afines, se conserva en el A. H. N., *Inquisición*, leg. 4452.

la contracción del pecado y todos defienden que la Virgen no lo tuvo. Y si algunos otros que ponen la contracción del débito ponen también la del pecado, éstos no pasan de treinta y dos, que respecto de 140 *non est maior pars*. Y aun estos pocos no los alega el Salmanticense por la contracción del pecado, sino solamente por la del débito; y cuanto a esta segunda admite su autoridad, no la admitiendo cuanto a la primera, como en él se puede ver desde el núm. 154...

Pero no es menor arrojo y falsedad el decir que ni un autor ni medio ha puesto el débito intrínseco en la persona de la Virgen y en el instante de su animación. Porque es cierto que lo han puesto muchos y muy graves, que el Salmanticense refiere desde el núm. 150. Y especialmente el P. Suárez, tomo 2, in 3 p. disp. 3, sect. 4, donde habiendo referido la opinión que niega a la Virgen este débito intrínseco...

Lo mismo dice Gregorio de Valencia, tomo 4, disp. 2, q. 1, punto 2, donde distingue y da a la Virgen todos los tres grados de débito que distingue el Salmanticense. *Primo* (dice) *quatenus fuit in lumbis Adae*...

Lo mismo tiene Vázquez, tomo 2 in 3 part. disp. 115 y 116. Belarmino, libro 4 de Amissione gratiae, cap. 16. Montesinos, tomo 2 in 1-2ae, ad quaestionem 81 D. Thomae, art. 3, quaest. sua 8. Zumel, sobre la misma cuestión 81, art. 3, disp. única... Fr. Juan de Santo Tomás, tomo 2 in primam partem in approbatione doctrinae D. Thomae, disp. 2, art. 2. Y otros muchos...

Siendo, pues, tantos y tan graves los que tienen este sentir, bien se califica de arrojo y aun de ignorancia el decir que no hay por él ningún autor, ni medio, y que Fr. Domingo de Santa Teresa es el primero, único y solo que lo ha dicho» (74).

De aquí se colige la universalidad que tenía mediado el siglo XVII la sentencia que defendía no sólo el débito en general, sino aun la existencia del débito próximo en la Virgen. Tal sentencia no está tan destituida de autoridades como algunos se han atrevido a afirmar.

(74) P. DOMINGO DE SANTA TERESA, O. C. D. : *Apologia*..., fol. 3.

Efectivamente. Si analizamos la doctrina de nuestros mejores teólogos, vemos que la mayor parte defiende la existencia de un débito en la Virgen. Hay autores que defienden un débito próximo; otros, más moderados, propugnan simplemente un débito remoto, bien de carácter físico, bien de carácter moral. Por fin hay autores que defienden la existencia del débito, sin clasificarlo y sin detenerse a especificar qué clase de débito sea éste.

Nos haríamos interminables si quisiéramos recoger todas las afirmaciones de todos nuestros autores. Este intento rebasa también nuestras posibilidades. Anotaremos, por vía de ejemplo, el sentir de algunos autores, que no solamente gozan de importancia doctrinal, sino también de una importancia histórica en toda la causa de la Inmaculada (75).

El primer teólogo que pone claramente de relieve todas las cuestiones teológicas relativas al débito y a la redención de la Virgen es el P. Suárez. Su importancia en este punto es decisiva, tanto por el mérito doctrinal de su obra, como por el influjo que ha ejercido en otros maestros; por ejemplo, en los mismos Salmanticenses.

Expone con claridad y precisión teológica los modos y los conceptos de redención, de débito, el sentido de la expresión: *peccare in Adamo*, etc., incorporados a la cuestión de la Concepción Inmaculada de María. Su posición y su criterio vienen a ser definitivos en esta materia (76).

La exposición del P. Suárez está regida por un criterio estrictamente teológico. Parte de los principios ciertos y aún de fe en el campo de la soteriología para deducir conclusiones y aplicaciones particulares. La cuestión del débito la estudia en un sentido funcional, por comparación a la redención de la Virgen. Este proceso realza indudablemente el valor de su exposición.

(75) La reseña bibliográfica sobre la cuestión histórica del débito la hemos dado en las notas 1 y 2. Pueden consultarse también los estudios: EVARISTO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, O. C. D.: *Hacia la suma pureza de María Inmaculada. ¿Tuvo o no tuvo débito la Virgen?* RevEspir., XIII (1954), pp. 27-43. ALCANTARA (P.), O. F. M.: *La redención y el débito de María*. VV, XII (1954), pp. 315, ss.

(76) Sobre la cuestión del *debitum peccati* y la redención de la Virgen según el P. Suárez, Cfr. LIAÑO, *La redención pasiva...* ArchTGran., 1. c.

Suárez admite la existencia de un débito próximo en la Virgen María (77). No es necesario que nos detengamos a exponer su pensamiento, porque este trabajo ha sido llevado a cabo por el P. Liaño con toda perfección.

Débito próximo para el P. Suárez es estar incluído en el pacto y pecar, por tanto, moralmente en Adán. La existencia de este débito la prueba principalmente por dos principios o razones universales. Primero, por el hecho de la redención de la Virgen; segundo, por su descendencia seminal del primer hombre. Propuestas las pruebas de su tesis, la califica como cierta, juzgando como improbable la sentencia de los que admiten simplemente un débito condicionado o remoto (78).

La tesis de la existencia del débito en la Virgen es propuesta y defendida también incondicionalmente por Cabrera, Monje Jerónimo (79). Este autor prescinde del concepto de redención y del hecho de si la Virgen fué redimida... para establecer la proposición del débito, fundado en el estado físico de la naturaleza caída y en la contraposición de toda humana creatura a la dignidad y a la persona de Jesucristo (80).

Esta exposición se funda en un principio antecedente, anunciado ya por el P. Suárez, y que este autor expone con gran claridad y precisión, a saber: que la descendencia seminal de Adán o la generación natural es causa de la contracción del pe-

(77) SUÁREZ (F.), S. J.: *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem D. Thomae, tomus secundus, mysteria Vitae Christi* (Compluti, 1592), q. 27, disp. 3, art. 2, sect. 2.

(78) «Mihi videtur dicendum non posse sine errore negari Beatam Virginem ex vi peccati Adae, ita fuisse obnoxiam maculae et peccato contrahendo, ut... La sentencia del débito remoto «non potest censura notari. Mihi autem nullo modo probanda videtur, quia nec consequenter loquitur, neque... etc. (l. c.).

No es cierto decir que el P. Suárez cambió de doctrina en este punto después del decreto de la Inquisición de Madrid (1616), como insinúa el P. ALCANTARA, *La redención de María, según el P. Tomás...*, VV (1951), p. 83, nota 77. Únicamente cambió de criterio en cuanto a la censura que había dado a la sentencia del débito remoto. Así lo afirma expresamente Carlos LANTERI y se colige de los documentos citados y transcritos por el P. LIAÑO. Véase el artículo citado anteriormente, pp. 208-210.

(79) CABRERA (Pedro): *In tertiam partem S. Thomae Commentariorum et Disputationum*, I (Cordubae, 1602).

(80) «...hóc modo nulli sanctorum, nec Beatissimae Virgini convenit gratia, nempe, ex vi nativitatís. Licet enim habuerit gratiam concomitanter, quatenus fuit a peccato originali praeservata et plena gratiae, illam tamen gratiam ex vi nativitatís non habuit, quin potius ex vi illius erat peccatum originis contractura». o. c., q. 2, disp. 1, art. 14, n. 14, p. 547.

cado, supuesta la ley o el pacto en orden a la transmisión o emisión de la justicia original (81).

Otro teólogo debitista es el P. Salas, S. J. Su exposición sobre esta materia es breve y sistemática; de valor histórico, más que doctrinal (82).

En la cuestión 11, en que discute la existencia del débito, estudia directamente la contracción del pecado original en todos los descendientes de Adán. Propuesta la regla de fe, según el canon del Concilio Tridentino, pasa a analizar la cuestión del débito, proponiendo en primer término la libertad de opinión que existía sobre esta materia.

A continuación hace una breve, pero clara relación histórica de las dos sentencias debitistas. Anota los autores y propugnadores de cada una de ellas y expone su juicio con estas palabras: «Ego quidem probabilius existimo B. Virginem peccasse in Adam et habuisse debitum contrahendi originale, quia non fuit expediens ab eo praeservari, nisi ex meritis Christi absolute praevisionis» (83).

La doctrina del P. Lezana acerca del débito es ya suficientemente conocida y ha sido expuesta por diversos autores (84). Este autor tiene el mérito de haber precisado en definiciones concretas los conceptos de débito próximo y remoto y haber expuesto con mayor amplitud todas las cuestiones afines.

A pesar de los muchos autores que habían defendido el débito próximo e intrínseco, nuestro autor asienta esta conclusión: «Virginem non peccasse in Adamo, nec debitum (intelligo proximum) contrahendi peccatum originis in propria persona incurrisset» (85)

(81) »Peccatum originale convenit posteris Adae, quia ex seminali virtute ab Adam derivata ex vi generationis nascuntur filii irae... non solum est coevum cum nativitate, sed etiam ex vi illius convenit rei secundum causalitatem». I. c., ns. 12-13.

(82) SALAS (Juan), S. J.: *Commentaria in Primam-secundae Divi Thomae*, II (Barcinonae, 1609), circa q. 81, tract. XIII, disp. 11, sect. 5, q. 11, pp. 640-41.

(83) I. c., n. 70, p. 640.—Prueba a continuación contra algunos teólogos escotistas que los méritos de Jesucristo no fueron *absolute praevisa*, ya que su predestinación fué *post praevisionem peccatum*.

(84) LEZANA (J. B.), O. Carm.: *Liber Apologeticus*... (Madrid, 1616).

(85) LEZANA, o. c., c. 32, p. 145v. En los capítulos 33-36 expone todas las razones y fundamentos de su sentencia.

Diego Alvarez es teólogo inmaculista y defensor también de la existencia del débito (86). Como presupuesto necesario establece la tesis de la capitalidad físico-moral de Adán. Además, como comentarista del Angélico, prueba la existencia del débito a través de la naturaleza del pecado original, en cuanto fué privación de un *donum naturae* (87).

La moción voluntaria y pecaminosa de Adán afectó a toda la naturaleza, puesto que fué una acción del cabeza físico-moral de la humanidad. Tal fué el influjo de esta moción, que toda la naturaleza humana, en cuanto tal, quedó determinada según la cualidad de la acción pecaminosa: privada de la justicia original.

Síguese de aquí que todo el que recibe la naturaleza por los cauces comunes ha de recibirla privada de la justicia original y contraer, por tanto, el pecado de origen. La contracción actual puede ser impedida por un privilegio (88).

En esta misma línea de la consideración física del débito hay que anotar el nombre y la autoridad del P. Salazar, S. J. Sin duda que sorprenderá a muchos que propongamos a este autor como teólogo debitista y, sin embargo, es cierto que el Padre Salazar también defiende la existencia de un débito en la Virgen. Aunque parezca una contradicción... su doctrina da consistencia a la verdadera sentencia tomista sobre el débito (89).

Su doctrina ha sido ya expuesta y comentada por otros autores (90), aunque nunca suficientemente. No basta decir que niega la existencia del débito para sumar su nombre al de los patro-

(86) ALVAREZ (Diego): *Disputationes theologiae in Primam-secundae Sancti Thomae* (Trani, 1617), q. 81, disp. 174, pp. 517-520.

(87) o. c., p. 81, art. 1, pp. 509, ss. «Cum peccatum originale sit peccatum naturae non pertinet ad animam neque ab illa contrahitur nisi in quantum est pars humanae naturae, qua in Adam corrupta est. Ergo, eo ipso quod anima efficitur pars humanae naturae corruptae, incurrit peccatum originale» (n. 7, p. 511).

(88) ALVAREZ interpreta la conclusión del art. 3 de Santo Tomás de la contracción del débito solamente, al igual que Cayetano. Prueba con varios argumentos: esta interpretación en contra de la solución de Ferrara, que había entendido las palabras del Angélico de la contracción actual del pecado de origen. Alvarez es además uno de los primeros teólogos que puntualizan el aspecto pasivo del débito.

(89) SALAZAR (Fernando-Quirino), S. J.: *Pro Immaculata Deipare Virginis Conceptione defensio* (Compluti, 1618).

(90) ALCANTARA (P.), O. F. M.: *La redención y el débito...*, I. c., pp. 30-38.

cinadores de esa sentencia. Es preciso saber de qué débito trata en su obra, qué clase de débito es el que niega en la Virgen y por qué razones lo niega.

Por otra parte, la importancia histórica de este autor justifica el que demos aquí en síntesis un aspecto de su doctrina. Su influjo en los teólogos del siglo XVII fué muy marcado, tanto por el carácter general de su obra, enteramente favorable al privilegio de la Inmaculada, como por su estilo y exposición.

Salazar no reconoce tradición teológica propiamente dicha en cuanto a la existencia del débito en la Virgen. Su obra es una tentativa de grandísimo mérito en la que confluyen las ideas de otros teólogos mejor o peor interpretadas. Las ideas catarinianas sobre el pacto, la inclusión de voluntades en Adán, etc., han dejado en ella un sello indeleble. El autor las estudia a través principalmente de la obra de Egidio. De aquí que en no pocas ocasiones proceda con aires de polémica, reprobando algunas conclusiones del mariólogo portugués y de otros teólogos *neoterici*, que a su juicio disentían de la más sana tradición (91).

Este carácter circunstancial de la obra hace que queden relegados a segundo término otros principios tomistas, en concreto la consideración de Adán como cabeza física de la humanidad, la consideración del pecado original como *peccatum naturae*, etc. A pesar de todo puede considerarse a este autor como partidario y exponente de la doctrina de Santo Tomás sobre el débito en la primera mitad del siglo XVII; doctrina que ha de mantenerse sin recelos a través de todas las explicaciones, porque ella es la que salva las dificultades de carácter doctrinal que pueden plantearse en este terreno.

Dejando aparte toda la exposición y refutación de las ideas catarinianas, que llenan la mayor parte de la obra, vamos a exponer simplemente el concepto de débito físico, fundado en la unidad de naturaleza, de que también habla el P. Salazar. No importa que no quiera darle nombre de débito propiamente dicho. Su actitud tiene fácil explicación situándonos en su misma línea doctrinal y en la tesis del pacto.

(91) Vase, por ejemplo, la crítica que hace de estos autores en cuanto a las divisiones del débito, o. c., c. I, & 10, pp. 17-19. Rechaza también la teoría de Egidio sobre el sujeto del débito, l. c., & 9, pp. 15-16, etc.

La exposición ha llegado a definir el débito, precisar sus grados y aclarar su concepto. El autor rechaza como ilegítima la explicación que algunos teólogos habían dado de débito remoto, como exigencia de formar parte o ser incluídos en el pacto. El pacto para él ni soluciona el problema debitista, ni puede ser su fundamento esencial. A continuación reasume su pensamiento en una consideración final que no podía pasar desapercibida a los ojos de un buen teólogo :

«Addo tamen—dice—tam in Virgine quam in aliis Adami filiis per propagationem naturalem genitis, etiam ante ipsam legis pactique institutionem, intelligi veram et propriam obnoxietatem et subiectionem naturalem per quam, ex propria conditione, aptitudinem habent ut lege comprehendantur atque ea lege comprehensi verum et proprium debitum seu necessitatem habendi peccatum originale in se contrahant» (92).

Esta obnoxiedad o aptitud puede llamarse—dice el mismo Salazar—*quamvis minus proprie et rigorose; bono tamen sensu*, débito natural en cuanto arranca de la misma naturaleza. Inmediatamente se plantea aquí otro problema que habría que investigar. ¿Qué valor tiene ese débito en la mente del autor? Quede aquí planteado para otros investigadores.

La orientación del texto está determinada por la existencia de la ley o del pacto en orden a la transmisión o amisión de la justicia original. Pero en la mente de Santo Tomás y en la teoría de los teólogos que prescinden de este pacto esta unidad de naturaleza de todos los descendientes con su primer cabeza física, transmitida *seminaliter*, funda una exigencia no precisamente para formar parte del pacto, sino para recibir la misma naturaleza privada de la justicia, tal como quedó después del primer pecado.

Aún más. El P. Salazar niega la existencia de todo débito moral—próximo y remoto—fundado en el pacto. En su sistema aflora en seguida una dificultad que no tiene fácil solución : el hecho de la redención de la Virgen.

(92) o. c., c. I, & 10, n. 68, p. 20.

Para mí no expone convenientemente el concepto de redención preservativa. Por eso llega hasta dudar en principio de si la Virgen María fué redimida (93). Pero cuando llega el momento de la resolución final prueba precisamente el hecho de su redención por razón del débito natural.

La gracia que se concedió a la Virgen en el primer instante de su concepción fué una gracia preservativa. En virtud de los méritos de Cristo Redentor esta gracia la preservó de contraer un pecado que «*eidem contrahendi ipsa ex natura sua obnoxia erat*» (94).

Si el hecho de la redención se prueba por este débito natural, síguese una conclusión inevitable que el mismo Salazar no podrá rebatir : el débito natural es un débito propiamente dicho.

La Escuela Salmantina, fiel siempre a la interpretación y dirección tomista de sus mejores Maestros, defiende sin excepción la existencia del débito en la Virgen (aspecto físico). Baste citar un exponente antes de 1620 : el P. Cornejo de Pedrosa, O. Carm., si bien su obra no se publicó hasta 1627 (95).

Cornejo, de la misma familia religiosa que el P. Lezana, es decididamente teólogo inmaculista. Para él es absolutamente cierto que la Virgen María no contrajo en su persona el pecado de origen. Siente en esto con toda la tradición de su Orden.

En cuanto a la cuestión debitista admite en principio y en forma hipotética la posibilidad de que la Virgen María no hubiera tenido débito de contraer el pecado. Pero esta suposición choca con una dificultad insoluble, que es el hecho de la redención universal. En ese primer supuesto la Virgen no hubiera sido redimida (p. 231, ns. 3-4).

Ante esto el autor establece una segunda conclusión : «*Beata Virgo de facto peccavit in Adam et in eo habuit debitum contrahendi originale in propria persona*» (p. 232, n. 3). Como argu-

(93) «...quia nullum Scripturae Sacrae aut Sanctorum Patrum testimonium occurrit quod nos cogat asserere Virginein ab originali peccato redemptam fuisse, nisi communes quaedam locutiones, quae omnes in universum homines ab originali peccato redemptos afirmando, o. c., c. XXIV, n. 126, p. 186.

(94) I. c., n. 130, p. 187.

(95) CORNEJO DE PEDROSA (Pedro), O. Carm. : *Commentaria in 3 p. Divi Thomae* (Pincia, 1627), dub. 2, & 1 : *Utrum B. Virgo peccaverit de facto in Adamo*, pp. 231-233.

mento fundamental propone el hecho de la redención preservativa, fundado en los conocidos textos de San Pablo, interpretados a través de la doctrina de San Agustín (96).

La misma opinión mantiene el P. Miranda, O. F. M., lector del convento de su Orden en Salamanca (97). El autor procede sin preocupaciones teológicas y refleja el ambiente de la época.

El fundamento del débito en la Virgen es su descendencia seminal de Adán, ya que «cuanto es de parte de su naturaleza estuvo sujeta a contraer el pecado original, que no contrajo de hecho por un especial privilegio (98).

De mayor mérito histórico y doctrinal es la exposición que hace el P. Martínez sobre el débito (99). Es éste uno de los primeros teólogos comentaristas de Santo Tomás que reconoce la importancia y el interés circunstancial de que entonces gozaba este problema. De aquí que juzgue y exponga detenida y objetivamente las diversas sentencias sobre la cuestión.

Comienza este autor proponiendo los diversos decretos en orden a la predestinación de la Virgen, según las sentencias exencionistas y en conformidad con la doctrina de Escoto (páginas 707-720). A continuación expone la doctrina tomista, según la interpretación de sus diversos autores (pp. 720-723). Por fin hace la crítica de todas las sentencias en forma de conclusiones y las rechaza como incompatibles con el hecho de la redención preservativa de la Virgen María (pp. 723-732).

En la conclusión octava expone su propia sentencia. «...contra omnes praecedentes sententias statuitur quod Beata Virgo habuit debitum contrahendi originale...» (p. 732). Anota las autoridades a su favor—Cayetano, Córdoba, Egidio, Zumel, Suá-

(96) o. c., ns. 3-4, pp. 232. Explica a continuación la opinión exentiva del débito, que juzga desfavorablemente. Connexa con esta doctrina, y como argumento también a favor del débito, propone el hecho de la descendencia seminal de la Virgen María de Adán, ya que, según él, la generación natural es *ex se inductiva peccati in re genita, nisi...* l. c., dub. 3, n. 3, p. 236.

(97) MIRANDA (Luis), O. F. M.: *De la Purísima y Inmaculada Concepción de la Sacratísima Reyna de los Angeles María, Madre de Dios y Señora nuestra...* (Salamanca, por Diego de Cusio, año 1621).

(98) o. c., c. XVI, p. 118. Véase también el c. XII, pp. 95-96.

(99) MARTÍNEZ (Gregorio), O. P.: *Commentaria super Primam-secundae D. Thomae* (Toleti, 1622), p. 81, art. 3: *Utrum omnes contrahant debitum incurrendi originale*, pp. 705-737.

rez—; propone las pruebas de escritura y refunde toda su argumentación en el hecho de la redención preservativa: «...hanc praeservationem a debito nullatenus posse componi cum Christi redemptione, eo vel maxime quod admissio sufficere ad debitum ipsam peccabilitatem naturae» (100).

Hay otro teólogo debitista que merece ser recordado aquí como exponente de su Orden y por el singular estilo de su obra. Me refiero al Dr. Felipe Bernal, de la Orden de San Norberto (101).

Por el título de la obra se ve que el autor pretende actualizar a Santo Tomás en el siglo XVII en la causa de la Inmaculada. Comenta y explica todas las expresiones del Angélico relativas a esta materia y para todas logra una interpretación que al menos no se opone a la existencia del privilegio.

El autor es decididamente defensor de la Inmaculada. En el discurso 20 admite también, sin dar lugar a dudas, la existencia de un débito, que no se detiene a clasificar (102). La razón que determina su actitud es el hecho de la redención de la Virgen; un género de redención preservativa «más alta y maravillosa y única», y más eminente que la que se aplica a todos los demás descendientes de Adán (103).

Antes de 1630 había quedado perfectamente definida la tesis sobre la existencia del débito en la Virgen María. Podrían citarse a su favor otros muchos nombres recogidos en la síntesis doctrinal de los Salmanticenses. Pero, para nuestro intento, no es preciso insistir más en esta época.

(100) o. c., p. 735. Toda esta argumentación tiene un fundamento remoto, expuesto ya por Suárez, por Cabrera y por Cornejo principalmente. Tal fundamento consiste en el influjo que ejerce la generación natural en orden a la inducción del pecado. (Cfr. o. c., art. 1, dub. 2, pp. 683-85).

(101) BERNAL (Felipe): *Sentencia de Sancto Thomas en favor de la Inmaculada Concepción de la Virgen Madre de Dios* (Burgos, 1623).

(102) «Discurso vigésimo, donde con ocasión y doctrina del Doctor Angélico, tercera parte, cuestión veinte y nueve, artículo primero y de la doctrina de otras partes y lugares suyos se prueba la verdad de ser la Virgen sin pecado original y se responde al argumento más fuerte de la parte contraria», pp. 217-229.

(103) «Cristo, Redentor nuestro—dice—se debe llamar Redentor y libertador de la Sacratísima Virgen, su Madre, pues la libró antes de dar en las manos de sus enemigos, donde infaliblemente cayera si no la librara», etc., p. 220v.

Mediado ya el siglo XVII existen dos teólogos debitistas cuya autoridad no puede pasarse por alto. Son el Dr. Merinero López y el Dr. Crespi. La representación y la importancia histórica de estos autores hace que sus afirmaciones gocen de un valor indiscutible, porque están como aprobadas por la Junta oficial que promovía en España la causa de la Inmaculada.

En 1652 Su Majestad el Rey Felipe IV tenía intenciones de enviar a Roma un legado particular bien informado para que gestionase ante la Santa Sede la definición solemne del misterio de la Concepción Inmaculada de María. Para esto quiso antes hacer una exploración doctrinal, consultando a los mejores Maestros del Reino y pidiendo su parecer acerca de diversos puntos referentes al privilegio.

Con este fin envió una carta a don Juan Merinero López, Obispo de Valladolid, desde Aranjuez, en 30 de Abril de ese mismo año. En ella le expone los puntos de su consulta, pidiéndole «que en un papel digáis lo que en defensa deste misteriouviéredes que advertir, fundándolo con los escritos que hubiéredes observado y con vuestro parecer, entendiendo que... serán muy provechosos para el intento las advertencias que hiciéredes».

El Obispo contestó al Rey con un largo tratado teológico, en el que aprueba el hecho de la Concepción Inmaculada y da solución a las dificultades que se oponían a la existencia del privilegio (104).

El autor admite como incuestionable la existencia de la Inmaculada. Además, admite también la existencia de un débito próximo en la Vigen, cuyas causas y condiciones estudia detenidamente.

La existencia del débito—viene a decir—supone tres condiciones: a) capitalidad física de Adán; b) capitalidad moral, mediante el establecimiento del pacto; c) descendencia seminal del primer hombre por los cauces comunes de la naturaleza. Allí

(104) MERINERO LOPEZ (Juan): *Respuesta a la carta de su Majestad... el Rey Felipe IV* (Valladolid, 1652).

donde se verifiquen estas tres condiciones es forzoso admitir el débito. Tal sucede en el caso de la Virgen María (105).

Este débito no es algo activo o personal en sí, en cuanto procede de alguna acción demeritoria de la propia persona. Antes, por el contrario, es de carácter pasivo y aplicado a la persona en cuanto existe en sus causas (106). En conformidad con esto interpreta los textos de la Sagrada Escritura, en que se habla de la universalidad del pecado y aun las expresiones de Santo Tomás, de San Bernardo y de otros Santos Padres de la sola contracción del débito y no de la contracción del mismo pecado (107).

La razón primaria que determina el juicio de este autor es el hecho de la redención preservativa. Toda redención supone esclavitud en aquel a quien se redime. La esclavitud puede ser actual y de hecho, y entonces la redención de los pecados es un género de sanación, o bien puede ser una esclavitud de derecho y entonces el modo de redimir es preservar, etc.

El Dr. Merinero envió su tratado impreso a Felipe IV. El Rey expidió un decreto en 2 de Diciembre de aquel mismo año, dirigido a la Junta de la Concepción, con el que le remitió la obra del Obispo de Valladolid para que sus miembros la viesén y examinasen y diesén su parecer sobre ella.

La Junta cumplió el deseo de Su Majestad. El día 26 de Diciembre le pasó una consulta en la que le notificaba que sus miembros «habían visto y leído el tratado que hizo Fr. Juan Merinero, Obispo de Valladolid, el cual se reduce a dos proposiciones que están muy bien dispuestas, docta y acertadamente probadas, por lo cual parece a la Junta que será muy de la piedad de Su Majestad dar gracias al Obispo de su trabajo y buen celo que ha mostrado, tan propio de su profesión y hábito. Y que el tratado se juntará con los demás para que la Junta se valga cuando fuere necesario» (108).

(105) «...ad hoc ut de ipsa Virgine verificetur habuisse debitum contrahendi peccatum originale... solum requiri Virginem fuisse in Adamo, non solum ut in capite naturali, sed etiam ut in capite morali, et insuper quod ab eo processerit per sucesivas seminales propagationes; nam his principis stantibus (sicut de facto in Virgine steterunt)... vere et in toto rigore fore contracturam ex vi legis universalis peccatum originale», etc., o. c., 2.^a ratio, n. 41, pp. 54-55).

(106) l. c., n. 42, p. 55.

(107) l. c., n. 3, pp. 31-32; ns. 24-26, pp. 43-44.

(108) *Papeles de la Junta de la Concepción*... A. H. N., lib. 2738e, año 1652, ns. 17, 109, 134.

La Junta de la Concepción parece que hace oficial aquí la doctrina de este teólogo, rubricando todas sus páginas con su aprobación. La doctrina del débito es admitida incondicionalmente. Y hasta podría afirmarse que la misma Junta profesaba esta sentencia. ¡Y aún quiere destituirse de probabilidad histórica a una sentencia que era oficialmente admitida y patrocinada por el máximo organismo que promovía en España la causa de la Inmaculada! (109).

En este mismo ambiente de la causa de la Inmaculada le tocó actuar a otro teólogo eminente, patrocinador también de la sentencia debitista: el Dr. Crespi y Borja, Obispo de Plasencia (110).

La obra de este teólogo está dedicada casi exclusivamente a probar la existencia del privilegio de la Inmaculada. Como no podía ser por menos, estudia también las dos cuestiones afines: el débito y la redención de la Virgen. Gran conocedor de la doctrina de San Agustín y de toda la teología medioeval, aporta gran número de autoridades en apoyo y en confirmación de sus interpretaciones.

Acerca del débito, el Dr. Crespi defiende la existencia de un débito que puede clasificarse como próximo. Propone con toda claridad y precisión la diferencia que existe entre contraer el pecado de hecho o *in effectu* (*formaliter*) y contraerlo simplemente *de iure* o *in debito* (*causaliter*).

Para la Virgen María solamente defiende este último modo de contracción. Interpreta además en este sentido todas las expresiones de los Santos Padres sobre la universalidad del pecado de origen, que algunos teólogos maculistas proponían como contrarias a la existencia del privilegio (111).

El débito de que nos habla este autor se funda en la comunidad de naturaleza de todos los descendientes con Adán y en el

(109) El Dr. MERINERO reafirmó todas sus ideas sobre el débito en una carta particular, a propósito del proceso-inquisitorial de los Salmanticenses. En ella se remite a lo que dejó escrito en su tratado de 1652. Esta carta se conserva en el A. H. N., *Inquisición*, leg. 4452, n. 21.

(110) CRESPI Y BORJA (Luis): *Propugnaculum theologicum deffinitivitatís sententiæ piæ, negantis B. V. Mariam in primo suæ conceptionis instanti originali labe fuisse infectam* (Valenciae, 1653).

(111) o. c., disp. 2, art. 5, subart. 3, ns. 195-196, pp. 117-118.

hecho de la propagación seminal. Exactamente la misma teoría que había expuesto el Dr. Merinero (112).

La autoridad del Dr. Crespi ante la Junta de la Concepción era universal y reconocida por todos. Precisamente, en 1658, cuando se buscaba en todo el Reino un sujeto para ser enviado a Roma como embajador especial del Rey en la causa de la Inmaculada, no se halló otro más capaz ni más competente que el Obispo placentino.

En 1657 había sido nombrado para este cargo Fr. José Méndez, Abad de Santa Anastasia, uno de los miembros principales de la Junta, hombre de cualidades excepcionales y competentísimo en esta materia. Pero su avanzada edad era un impedimento para cumplir con el ministerio para que se le elegía (113). En sustitución suya fué nombrado el Dr. Crespi, con aclamación general por parte de toda la Junta. Y el motivo de su nombramiento fué precisamente el haber publicado una obra sobre la cuestión de la Inmaculada, que se estaba discutiendo en Roma (114).

Todos estos datos son suficientemente claros para hacernos ver la autoridad que tenía ante la Junta de la Concepción la sentencia debitista antes de 1660. Precisamente los teólogos más destacados en la causa de la Inmaculada, los que más autoridad tenían ante un organismo oficial del Reino... eran profesores de la existencia del débito en la Virgen María.

Los Salmanticenses representan el último gran esfuerzo de exposición a favor de la sentencia del débito (115). Su obra en

(112) Por razón de esta descendencia seminal de Adán, afirma este autor, con San Agustín y con otros Santos, que la carne de la Virgen puede llamarse *caro peccati*, no en cuanto carne personal de la misma Virgen, sino en cuanto *ex vi naturae erat obnoxia peccato, etc.* l. c., subart. 4, n. 219, p. 134.

(113) *Papeles de la Junta de la Concepción*, l. c., año 1657, n. 31.

(114) La proposición del Dr. CRESPI para embajador extraordinario se la hizo la Junta de la Concepción al Rey, en carta de 12 de Marzo de 1658. El Rey aceptó la candidatura sin ninguna dificultad. Se lo notificó D. José González al Abad de Santa Anastasia en carta de 24 de Abril del mismo año. *Papeles de la Junta*... l. c., año 1658, ns. 15 y 36.—En el mismo libro se detallan todas las gestiones llevadas a cabo en Roma por el Dr. CRESPI ante la Santa Sede, pidiendo la definición solemne del misterio de la Inmaculada.

(115) *Cursus Theologicus Salmanticensis*, trac. XIII, dis. 15, edic. Palmé, VIII (1877), pp. 85-217.

este punto es uno de los trabajos más completos y más lógicamente redactados. Parten de los principios tomistas sobre la naturaleza del pecado original y admiten, sin discusión, las ideas de Catarino sobre la existencia del pacto, la voluntariedad, etc. Son partidarios también, en no pocas ocasiones, de la interpretación de Egidio de la Presentación.

Comienzan estudiando la naturaleza del débito, su extensión y sus cualidades (dub. I, ns. 11-49). Proponen a continuación una tesis de mera posibilidad, a saber : sobre si la Virgen María pudo ser eximida de la contracción del débito, que resuelven, como Cornejo, en sentido afirmativo (dub. II, ns. 50-58). Pasan a investigar las relaciones entre débito y redención (dub. III, ns. 59-122), para establecer en el *dubium* IV que de hecho la Virgen María tuvo débito de contraer el pecado de origen (números 123-181). En la duda siguiente hacen una interpretación de las diversas sentencias en orden a la existencia del débito (dub. V, ns. 182-209). Al fin, fijan y establecen cuál de las dos sentencias es la verdadera, dando solución a los argumentos y razones de la contraria (dub. VI, ns. 210-256).

La doctrina de los Salmanticenses sobre el débito ha sido últimamente expuesta por el P. Pedro de Alcántara (116). En su trabajo se da a conocer la mente de nuestros teólogos, aunque yo no admita todas sus conclusiones. Únicamente quiero notar que no niegan la redención preservativa, antes por el contrario la suponen a través de toda su exposición y la afirman expresamente en muchos lugares. Y aun juzgo que su concepto de redención es el único que puede admitirse en este punto.

FR. ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZON, O. C. D.

(116) ALCANTARA (P.) O. F. M. : *La redención y el débito de María...* VV (1954), pp. 317, ss.

La Orden de Predicadores en su aportación española al triunfo de la doctrina inmaculista

Sería por demás interesante hacer la historia completa de la Orden de Predicadores en su aspecto de defensora de la Inmaculada Concepción antes de la definición dogmática. Pero sería ello un volumen cuantioso. Por eso, ya que no es posible presentar aquí esta aportación completa, en su línea de abierta defensa del misterio mariano de la Inmaculada Concepción, vamos a dar primero una lista de 172 dominicos españoles—teólogos, oradores, publicistas—entre los siglos XIII al XVII, y que por necesidad no han de ser los únicos representantes de esta tendencia, y luego presentaremos un capítulo de esta aportación mariana de los dominicos españoles en la Provincia de la antigua Corona de Aragón.

Teólogos y oradores españoles, de la Orden de Predicadores, defensores de la opinión Pía. (ss. XIII-XVII)

Alberto de las Casas	Alfonso Maldonado
Alberto de Gayo	Alfonso de Rivera
Alberto Aguayo	Alfonso de Villalobos
Alfonso de Avedaño	Alonso de Cabrera
Alfonso Barrantes	Andrés de Ebora
Alfonso de Castro	Andrés de Valdecebro
Alfonso Chacón	Antonio Abad
Alfonso Fernández	Antonio de Cáceres
Alfonso Girón	Antonio Feo

Antonio de Lorea	Domingo Pérez
Antonio Navarro	Domingo de Santa Cruz
Antonio del Pozo	Domingo Presentado
Antonio Ruiz de Cabrera	(2) Domingo de Soto
Arnaldo Bellvis	Esteban Llopis
Ausias Carbonell	Esteban Méndez
Baltasar Arias	Felipe Díaz
Baltasar de Roca	Felipe de Meneses
Baltasar Sorio	Felipe de Salazar
(4) Bartolomé Carranza	Fernando Ojeda
Bartolomé de Ledesma	(3) Francisco de Vitoria
Bartolomé de Miranda	Francisco Becerra
Bartolomé Pavía	Francisco Crepí de Borja
Bernardo de Nieva	Francisco Delgado
Cristóbal de la Mancha	Francisco Ferrer
Cristóbal de Torres	Francisco de Figueroa
Diego Alvarez de Medina	Francisco Ferrandis
Diego Mas	Francisco G. de S. Pedro
Diego de Hojeda	Francisco Montón
Diego Ortíz	Francisco Pinelo
Diego de Vitoria	Francisco Sala
Diego Jiménez	Gabriel Vázquez
Diego de Yanguas	Gaspar Catalán
Domingo Alegre	Gaspar Carbonell
Domingo Anadón	Gregorio Martínez
Domingo Catalán	Gonzalo de Arriaga

(1) Es significativo que en su *Summa Conciliorum* ponga la «sessio 36» del Concilio de Basilea, que trata de la Inmaculada (Ed. Petri Marin., 1781; página 500).

(2) El gran teólogo del Concilio de Trento no puede expresarse más claramente en favor del gran privilegio mariano. Dice así en su comentario a la epístola a los Romanos, c. V.: «Exceptio B. V. ab hac universalis sententia Pauli (del pecado original) est usque adeo celebris non modo inter plebeios, sed inter bonos doctores quales praecipue sunt illustrissimi Parisienses; ut si qui hanc sibi exceptionem persuadere non possunt, ut cui Paulus refragari videatur, haud tamen debeant publicitus talem prodere disputationem».

(3) He aquí cómo se expresa el gran restaurador de la Teología en la Universidad de Salamanca: «*Et sine dubio pars negativa, quod non fuerit concepta in originali, videtur probabilior, et credo quod si sanctus Thomas modo viveret diceret illud, nam ad quid debuerit esse per unum instans in peccato, et quare si potuit eam praeservare Deus non praeservavit*». In III P. q. 27 a. 2. Lisboa, Biblioteca de Ajuda, MS. 44-XII-20, fols. 424 rb-426, publicado por el P. V. Beltrán de Heredia en *Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, p. 220. Madrid, 1928.

Hermenegildo Serdá	Juan Martínez de Prado
Ignacio Coutiño	Juan de Marieta
Isidoro Aliaga	Juan de Mata
Jacinto Valejo	Juan Micó
Jaime Barón	Juan de Montoya
Jaime Gil Catalán	Juan de Palencia
Jaime de Rebullosa	(4) Juan de la Peña
Jerónimo Almonacid	Juan Ribas
Jerónimo Batista de Lanuza	Juan Sagastizábal
Jerónimo Cucalón	Juan Sánchez
Jerónimo Fuser	(5) Juan de Santo Tomás
Jerónimo Javierre	Juan de Segovia
Jerónimo de Mieses	Juan Selva
Jerónimo Taix	Juan Sierra
José Corberán	Juan Torreblanca
José González	Juan Vidal
José Gomedredi	Juan Viguerio
Juan Carles	Juan de Villaseñor
Juan Fernando	Julián de Mendoza
Juan de la Puente	Lorenzo Gisbert
Juan Gallo	Lorenzo Gutiérrez
Juan González	Lorenzo López
Juan González de Abelda	Lorenzo de Santa Cruz
Juan Guémez	Lucas Fernando de Ayala
Juan Hurtado	Luis de Aliaga
Juan López	Luis Bertrán (San)
Juan López de Monópoli	Luis de Granada
Juan Lorenzo	Luis Istela

(4) El P. ANTIST, en sus *Addiciones a la historia del santo Luis Bertrán*, Valencia, 1593, dice de él: «Infinitas gentes se mueven a devoción en la fiesta de este sagrado misterio (la Inmaculada), considerando la grande pureza de Nuestra Señora. Arrepíentense de sus pecados, confiéсанse, comúlganse, lo cual es grande indicio que es cosa de Dios como lo ponderó muy (sic) el doctísimo y reverendísimo padre nuestro fray Juan de la Peña, catedrático de la Universidad de Salamanca», fol. 155 v. El modo como expresa su opinión este gran teólogo dominicano de la escuela salmantina no deja de ser por demás simpático. «Tertio dico quod absolute loquendo mihi probabilius fuit quod fuit praeservata ab originali peccato, et non possunt venerari Virginem cum peccato originali». In III P. q. 27 a. 2. Texto inédito conservado en la Biblioteca Nacional de Lisboa, Cod. 2800, ols. 139-143, publicado por el P. V. Beltrán de Heredia, en *El Maestro Juan de la Peña, O. P.*, Salamanca, 1936.

(5) *Cursus Theologicus*. T. I: *De approbatione doctrinae D. Thomae*, disp. 2, a. 2.

Luis José de Tejada	Pedro Queralt
Luis de Torres	Pedro del Portillo
Luis Vanegas	Pedro de Salamanca
Luis de Urrieta	Pedro de Sta. María Ulloa
Maestro Bordas	Pedro de Tapia
Manuel de Vargas	Pedro Veneto
Mancio del Corpus Christi	Pedro Yáñez
Marcelo Marona	Raimundo Pascual
(6) Marcos Serra	Raimundo de Peñafort (San)
Mauricio de Vargas	Sancho de la Puerta
Mauricio de Villaprobata	Sebastián de la Plata
Miguel Lázaro	Tomás de Aquino
Miguel Traver	Tomás Arénas
Nicolás Díaz	Tomás de Espina
Pablo Condestable	Tomás González
Pedro Berenguer	(7) Tomás Maluenda
Pedro de Covarrubias	Tomás Manrique
Pedro Delgado	Tomás Trujillo
Pedro Espinal de la Portaza	Vicente Ferrer (San)
Pedro de Leguizamo	Vicente Justiniano Antist
Pedro Manrique	Vicente Vitor

I) SAN VICENTE FERRER Y SU ESCUELA DE ESPIRITUALIDAD

La Provincia de Aragón de la Orden de Predicadores vino a constituirse en entidad jurídica, desgajada de la Provincia de España, en el Capítulo General de Colonia de 1301. Esta cedió Navarra y las once provincias españolas, que formaron la antigua Corona de Aragón hasta la unidad nacional.

Es cierta la afirmación de que en cada una de las cuatro regiones que integran la Provincia hubo un convento que fué como núcleo de los demás. En Aragón, el convento de Predicadores de Zaragoza ; Santa Catalina de Barcelona, para Cataluña ; Predicadores, para Valencia, y el de Palma en Mallorca.

(6) *Commentaria* in I-II, q. 81, a. 3. Romae 1653, fol. 425 r.

(7) *Expositio super tertiam partem Sancti Thomae Aquinatis*, q. 27, a. 2. Ms. (B. U. Val., 120, fols. 78 v-85 v).

No se puede poner en duda que, puesto caso de que el prestigio fuera compartido sucesiva o conjuntamente por esos cuatro conventos, el de Predicadores de Valencia lleva la hegemonía en punto a influencia espiritual. San Vicente, su hijo preclaro, es el formador, educador y orientador de la Provincia con su escuela de los siglos XIV y XV, de la que no es sino una prolongación espléndida San Luis Bertrán con su escuela en el XVI y XVII, bebido ardorosamente su espíritu, que por vicentino es netamente dominicano, en las maravillosas páginas de su «*Instructio Spiritualis*», placenta verdadera de toda la vida provincial y como cenizas de que renace de sus postraciones y claustros. Porque si la fama de Raimundo de Peñafort colma el XIII del barcelonés Santa Catalina, no puede reverter en la Provincia, nacida el siglo posterior, por manera que la informe; pero tampoco es tan menguado su influjo que no se deje sentir hasta la aparición del astro levantino.

De aquí que San Raimundo venga a ser como el prendedor del fuego sagrado al culto de la Inmaculada en la Provincia. Recuérdese su devoción tierna a la Virgen siendo simple canónigo, para manifestarse llena, de fraile predicador. Porque si hay quien lo cuenta en las filas de los adversarios, no falta una voz autorizada que lo proclama defensor de la opinión pía. «*Ex suggestu Purissimam Conceptionem Virginis Mariae praedicavit, praesertim in Ecclesia Hispalensi*» (1).

Mas aunque pueda afirmarse en definitiva que los grandes teólogos del siglo XIII no plantearon la cuestión en sus términos precisos y sus expresiones de apariencia maculista, queden claras a la luz de la distinción: «*Inter antiquos non solum culpa contracta significari consuevit per peccatum originale; sed debitum ad culpam contrahendam ante etiam quam contrahatur, sicut etiam in Sacra Scriptura mors dicitur etiam debitum mortis*» (2), o por la interpretación: «*Proculdubio per praepositionem post (animationem Beata Virgo sanctificata fuit) intellexerunt posterioritatem naturae non temporis*» (3); con todo, los estudiosos (y fueron muchos), que no supieron dar con ellas, creyeron que

(1) JUAN EUSEBIO NIEREMBERG, S. J.: *Exceptiones Concilii Tridentini pro omnimoda puritate Deiparae expensae*, Antuerpiae, 1655, 351.

(2) JUAN MIR Y NOGUERA: *La Inmaculada Concepción*, Madrid, 1905, pág. 290.

(3) O. e., 296.

negaban el privilegio, que parecía coartar la universalidad de la redención de Cristo, y sus obras fueron a capricho arsenal de impugnadores y defensores.

Fué, sin duda, Santo Tomás, debido a su excepcional autoridad, el más traído y llevado por las encontradas sentencias. «La verdad sea que el motivo más principal, si ya no prefiere alguno decir pretexto, de esta ruidosa controversia, que duró por quinientos años, fué la doctrina del Angélico Doctor, interpretada por unos en pro, por otros en contra de la Purísima Concepción» (4). Y así, cuando a fines de la décimotercera o a principios de la décimocuarta centuria Lull o Escoto con sus enseñanzas hacen pasar a primer plano el problema inmaculista, el Doctor Común será invocado como adalid de la opinión maculista; y precisamente será un aragonés, Juan Monzó, el que enfrente a los profesores dominicos parisienses con la inmaculista Sorbona, en el último cuarto del siglo XIV (5).

Pero Monzó no resumía la opinión de toda la Provincia de Aragón. Cabalmente Vicente Ferrer empezaba a dejar sentir su autoridad de Maestro en la cátedra y en el púlpito, enseñando la pura Concepción.

Es tan admirable su magisterio en el problema de la Inmaculada, que viene a ser como el prelude de la «Ineffabilis Deus». Tal es su precisión en el planteo y la seguridad teológica en la solución, que no dudamos en calificar su doctrina como uno de los mejores comentarios del pensamiento tomista, cuyos principios desarrolla cual pudiera hacerlo un teólogo posterior a la definición.

Rechaza de plano, ni siquiera mienta, las imaginaciones de predicadores fantásticos, que ponían la concepción de la Virgen como fruto de un beso de sus padres o hablaban de la inmaculada concepción de su madre Santa Ana, ya que no pregonaban por herética la preservación de un poco de masa de Adán, incontaminada al través de los siglos hasta llegar a ser su carne purísima. Fija así los términos de la conclusión: «Et sic ipsi (Joa-chim et Anna) fuerunt usi suo matrimonio, et Anna concepit Virginem Mariam» (6).

(4) MIR, O. C., 291.

(5) MORTIER, O. P.: *Histoire des Maitres Généraux*, III, París, 1907, 627.

(6) SAN VICENTE FERRER: *Opera*, III, Valentiae, 1695, 25, n. 15.

Después el santo describe la concepción según la fisiología aristotélica: «Et dicit Glossa super Levit. cap. 12: Quod quando mulier concipit puerum in quadraginta diebus habet jam animam: et si est puella, in octoginta habet animam: et corpus erit parvum sicut una musca» (7). «Similiter Virgo fecit fructum sanctificationis, non dico aequaliter, nec ipsa dicit; sed dicit: «Ego quasi vitis», scilicet, quia non in instanti ejus corpus fuit formatum, etc., sed quando ejus corpus formatum, et anima creata et infusa: (quia ista dicitur conceptio germinis, quae est perfecta: quia conceptio seminis, imperfecta est)» (8).

San Vicente, pues, siguiendo a Santo Tomás admite la santificación de la Virgen «post animationem», en modo alguno «ante animationem», pues eso significan «conceptio germinis et conceptio seminis», lo mismo que enseña el dogma.

Y una vez que el cuerpo es materia apta para recibir su forma, el alma humana, expresado en «et corpus erit parvum sicut una musca», y ésta ha sido infundida en él: «Et tunc illa die, et hora cum anima fuit creata in corpore Virginis Mariae, quod erat sicut una musca, fuit sanctificata» (9).

Pero esta santificación, preservadora del pecado original, es peculiar de María. Porque el santo, relatando los tres grados de santificación después del nacimiento: la contrición final, la conversión y penitencia y el bautismo; y el primero antes del nacimiento: la santificación en el vientre, como la de Jeremías, que es el cuarto en dignidad, y el quinto, exclusivo del Bautista, «non legitur nisi de Beato Joanne Baptista: quia per tres menses ante ejus nativitatem fuit sanctificatus» (10), dice: «Sextus gradus, et super alios omnes, est sanctificatio Virginis Mariae: quia non quando debuit nasci, nec in ultimo die, nec hebdomada, nec mense; sed in eodem die et hora, formato corpore, et anima creata: quia tunc fuit rationalis, et capax sanctificationis, fuit sanctificata» (11).

Mas para que no se dude de que San Vicente habla de la santificación de la Virgen en el primer instante de su ser personal, entendiendo ese «et hora» por uno de los cincuenta y nueve minutos últimos, después de su concepción pasiva, contraído,

(7) Ibid.

(8) O. c., 424, n. 10.

(9) O. c. 26, n. 15.

(10) L. c., n. 16.

por tanto, el pecado, oigámosle en una nueva exposición de su pensamiento, en que alude a la creencia popular, que colocaba la preservación en el primer momento: «Non expectavit Deus novem menses, sed nec unum, nec etiam hebdomadam, unam, imo creditur quod eadem die *et hora fuit sanctificata* super omnes sanctos et sanctas» (12). Y queda disipada toda duda, transcribiendo una de las varias afirmaciones en que el santo asevera no haber tenido el pecado: «Solum exceptis duobus, scilicet, Jesu Christo, et Virgine Maria, nullus alius homo potest excusari quin ceciderit, vel aliquando in peccato fuerit» (13).

Si la doctrina immaculista del santo es diáfana, no presenta dificultad alguna; la ofrece, y no escasa de interés, a la crítica histórica, su apropiación en tiempos en que la controversia se inclinaba a la opinión contraria, por la autoridad de sus fautores (14), y por falsa interpretación tomista, la mayor parte de los doctores contemporáneos parisinos y tolosanos se inclinaban a la maculista si es cierto este juicio de Mortier: «En tout cas, qu'ils aient suivi ou non la pensée du saint Docteur (Saint Thomas), les Precheurs du XIV^e siècle et des premières années du XV^e—pour ne parler que de ceux qui nous intéressent en ce moment—, partageaient, en grande partie, cette opinion» (15). Ahora bien, San Vicente pasa a Toulouse a principios del 1377, como estudiante colegial, para hacer el llamado examen «ad gradus» con miras al magisterio en Teología, título alcanzado en el par de años que estudió en aquella Universidad (16). ¿Cómo, siendo sus profesores partidarios de la negación del privilegio mariano, arraigó en él la opinión pía, máxime afirmándose rotundamente ser ésta antitomista? La autoridad del Angélico era ya proclamada por los Papas y la Orden hacía tiempo que no reconocía superior. ¿Cómo Ferrer, escrupuloso tomista, osaba defender una doctrina que en sentir de los maestros franceses se oponía abiertamente al Aquinate?

(11) L. c., n. 17. Compara el santo la Concepción de María con la de Cristo para mejor entender aquélla, 424, n. 10.

(12) L. c., 424-425, n. 10.

(13) O. c., 455, n. 2.

(14) Recuérdese que estaba reciente la intervención de Eymerich, que amordazó a los lulistas.

(15) MORTIER, o. c., 617.

(16) Teixidor niega que estudiara en París, *Historia de San Vicente*, A. C. P. V., Ms. 84, fol. 458 s.

Estas interrogaciones tienen respuesta en la crítica de los manuscritos de sus profesores, que no creemos que todos fuesen maculistas, pues tampoco lo afirma Mortier. Pero aún en el caso negativo, todavía podemos ensayar una solución. Es sabido que en la interpretación del pensamiento de Santo Tomás sobre la Inmaculada se han dividido los pareceres. Si teólogos de talla lo hacen contrario, otros lo tienen por defensor; baste recordar a Juan de Santo Tomás, Maluenda, Ledesma, Báñez, etc. ¿Porqué no contar a Vicente entre los que tuvieron el acierto de interpretar favorablemente al Santo ante el nutrido coro de los maculistas? ¿No revela mayor conocimiento de los principios tomistas su conciliación con el privilegio? San Vicente fué, pues, uno de los primeros grandes discípulos de Santo Tomás en este punto.

Vuelto a Valencia, Ferrer «empezó a leer Teología a un crecido concurso de estudiantes, compuesto de religiosos y eclesiásticos seculares» (17). Es decir, San Vicente, con sus excepcionales dotes de predicador y de maestro, realzadas enormemente por su gran santidad, se convierte en orientador de la joven Provincia de Aragón. El la modela y forma, deja su impronta, que no han podido borrar cinco siglos; la doctrina immaculista será el patrimonio vicentino, cautamente custodiado y amorosamente acrecido por los dominicos aragoneses. Desde entonces se podrá decir, sin temor a ser desmentido, que «dos religiosos de Aragón y de Andalucía, siguiendo a muchos hombres doctísimos, explicamos a Santo Tomás, donde parece que llevó la opinión contraria a la preservación de la Virgen, diciendo que habló del débito o derecho, y no del hecho o antes de la animación o en otra forma» (18).

San Vicente formó escuela, dejando discípulos tan santos como doctos (19). Inmediatamente por ellos influyó, no sólo definitivamente en Aragón, sino aun en Castilla, Francia e Italia, en que se consolidaron o iniciaron núcleos de la opinión pía. Los VV. Jofré de Blanes, Pedro Queralt, Juan de Alcoy, Pedro de Moya, Juan García, predicadores y teólogos consumados, fueron destacados immaculistas al través del siglo XV en la Provincia

(17) FRANCISCO VIDAL Y MICO: *Vida de San Vicente*, Valencia, 1857, 6 o.

(18) JUAN RIBAS: *Defensa de la doctrina del Angélico Doctor, etc.*, 4.

(19) Léase el cap. XIII de la o. c. del P. VIDAL Y MICO, 496 s.

aragonesa, cómo el francés Blas de Alvernia y el italiano Antonio de Auria en sus respectivas naciones. Porque aunque no se conserve de ellos sermonario o tratado, no sólo ya por el hecho de ser vicentino, sino advirtiendo el fervor con que un gran discípulo castellano del santo, fray Juan López de Salamanca, afirma el privilegio en su *Concepción y nascencia de la Virgen* (20), es motivo suficiente para concluir que ellos también fueron denodados propagadores de la preservación, pues era nota característica de la devoción mariana de Ferrer.

Los mismos contemporáneos del santo, sin llegar a ser sus discípulos, recibieron su influencia en este punto. Sancho de la Puerta, Maestro del Sacro Palacio de Aviñón, tal vez de 1407 a 1415, escribió un *Mariale* (21). En el sermón «De Conceptione Virginis Mariae» se leen párrafos como éste: «Non habuit maculam alicujus peccati... In ea namque non est macula originalis peccati» (22).

Mas no es este el único escritor aragonés cuatrocentista. Domingo Catalán, en la primera mitad del siglo, escribió *Tractatus de Conceptione Beatae Virginis*, dado a la estampa en París, 1719, aunque Bandelli lo cuenta entre los maculistas.

Más explícito en la exposición es Jaime Gil Catalán en su *Epistola per modum tractatus ad Alphonsum Aragoniae Regem de Conceptione Beatae Virginis, data Romae, XXVI Augusti MCCCCLIV*, inédito todavía.

Con los venerables discípulos de San Vicente entroncan célebres immaculistas de su Real Convento de Predicadores de Valencia, continuadores de la ya tradicional doctrina. El P. Fr. Miguel Traver, siendo Prior de dicho Convento (23), acompañado de los Maestros Fr. Gaspar Carbonell, Fr. Esteban Llopis y Fr. Juan Selva, el día 2 de Diciembre de 1489, presentó en la Curia levantina el «Motu proprio» de Sixto IV, del 27 de Febrero de 1482, y el Breve de Inocencio VIII, fechado el 18 de Marzo de 1489, «en que Su Santidad, a instancia del Maestro Fr. Juan Carles, como Provincial de nuestra Provincia de Ara-

(20) Publicado por el P. Luis Getino, Madrid, 1924.

(21) El título completo es éste: *Divinum ac proinde inaeestimabile sed et omnium, quae hucusque de Christifera Virgine scripta sunt Mariale*.

(22) *Mariale*, Lugduni, 1527, fol. 169, col. 1 r-v.

(23) Cf. FALCO: *Crónica del Convento de Predicadores*, Ms. 204 B. U. Val., fol. 152 r.

gón, confirmó el expresado «Motu proprio» de Sixto IV en favor de la Concepción Purísima de María; y en representación y voz de dicho Real Convento, pidió jurídicamente se registrasen las mencionadas letras Apostólicas para perpetua memoria de la devoción que todos los hijos de dicho Real Convento profesaban tener a la Inmaculada Concepción de María. Consérvase en su archivo el traslado auténtico de dichas letras y fe de su registrata» (24).

Si en este primer período de la controversia no dejó la Provincia de Aragón de mostrarse corporativamente defensora del privilegio, en el segundo, iniciado con las *Extravagantes* de Sisto IV en los últimos años del siglo XV hasta el decreto de Gregorio XV, finalizando el primer cuarto del XVII, dió el ejemplo de que ni siquiera uno solo de sus miembros afamados dejase de suscribir la inmaculada prerrogativa de la Virgen.

Sea el primero el Maestro Baltasar Sorio. En dos de sus memorables obras habla de propósito de ella. En el *Contra septem blasphemias tractatus sepplex* (Valencia. 1511; Barcelona, 1522), afirma en el cap. I: «Nihil contra Virginis nos machinari Conceptum, aut aliquid quantumlibet parvum persuadere, quod Deipara Virgo purissima originale suspicetur peccatum concepta traxisse», fol. 1. Y deshaciendo la objeción de quienes oponían la exención del pecado a la redención, distingue en ésta la preservativa, respondiendo: «At, ut inquirunt, reprobanda non est ista redemptio (praeservativa), quia redempta dicitur se esse Beata Virgo, ut pariter asseratur redempta, et ab originalis transgressionis incursu divinitus praeservata», cap. 10, fol. 41.

Cinco son, nada menos, los que sobre la Inmaculada se encuentran en sus *Sermones Deiparae Virginis sanctorumque per circulum anni* (Tortosa, 1538). De ellos sacamos estas frases, que nos indican que Sorio sigue la línea vicentina en la explicación del misterio, que no es otra que la tomista: «Quantum ad primam conclusionem, licet hodie Virgo concepta non fuerit secundum animae infusionem, nec secundum gratiae sanctificationem, qua immunis fieret a peccato, ut sancta esset antequam nata, tamen quia in hac die ad Conceptum illius parentes carnaliter convenerunt, neque enim in Spiritu Sancto fuit concepta;

(24) Desaparecido durante la guerra del 36.

nec osculo (ut quidam haereticaliter asserunt) generata, sed parentum concubitu carnali producta: ideo spiritualis Conceptionis intuitu, qua denuo gratia repletur, etc... Talis est Beatissima Virgo, cujus vita semper fuit immunis ab omni peccato, etc.» (fol. XIXv, col. 2.º; XXr, col. 1.º y XXVv, col. 1.º).

Con razón se enorgullece la de Valencia de haber sido la primera Universidad española que juró mantener siempre la Concepción Inmaculada de la Virgen (1530). Tuvo que ser la Provincia de Aragón en su esclarecido miembro Fr. Ausias Carbonell, quien aceptase el voto de la docta corporación. Oigamos al P. Antist consignando tan gloriosa efemérides: «En esta ciudad de Valencia se le antojó a un Maestro Moner predicar contra la devoción de la Concepción sin mancilla de la Virgen, y quedaron tan persuadidos los Diputados y los Jueces eclesiásticos y seglares que luego convocaron a todos los maestros y doctores y predicadores de la ciudad, y habiendo cantado en la iglesia mayor una misa muy solemne en honra de la Concepción el maestro fray Carbonell, de la Orden de Predicadores, Obispo Coadjutor del Arzobispo de Valencia, todos ellos juraron en manos de dicho Obispo que defenderían perpetuamente la Concepción de Nuestra Señora» (25).

Otro luciente hito aragonés en el sendero inmaculista lo forma el V. P. Fr. Juan Micó. Nacido en Levante el año del descubrimiento de América, conoció a los Padres, que a su vez conocieron a los santos discípulos de San Vicente; de ellos aprendió la defensa de limpia Concepción. Varios son los sermones que sobre el tema predicó en 1549 (26). El primero, predicado en la parroquia de San Sebastián, sentando «quod fuit immunis ab omni peccato, ita quod non intravit in eam aliquod peccatum, scilicet, originale, mortale, veniale» (27), pasa a analizar, según la doctrina del Angélico, el concepto de pecado original con sus secuelas, para concluir «ista coinquinatio non intravit in Virginem Mariam» (28).

(25) Parte del último capítulo de las *Addiciones*, en que trata ANTIST de la devoción de San Luis a la Inmaculada, fué publicado (una de las ediciones de este año) por Luis Sánchez, en Madrid, 1615. Por él citamos. Fols. 11 v-12 r.

(26) Verán en breve la luz en «Estudios Marianos».

(27) A. C. P. Val., ms. 80, fol. 331 v.

(28) Ms. c., fol. 332 r.

En el pronunciado en San Bartolomé, Micó prueba que la Virgen es Inmaculada de todo pecado original y actual, pues no contrajo las cuatro manchas derivadas de la transgresión del primer padre, a saber: ignorancia, malicia, flaqueza y concupiscencia; y apuntando el concepto de la Corredención mariana afirma, concluyendo: «Sed quaenam erit lotrix? Dico quod sacratissima Virgo María, quae est Mater et fons aquarum viventium» (29).

Aquel mismo año predicó el Venerable del misterio en Santa Catalina V. y M., estribando el tema del bonito sermón en las cuatro concepciones puras que la Escritura cuenta. La de Adán, llamada «formación», por las palabras: «Formavit Deus, etc.»; la de Eva, tenida por «edificación», por la frase: «Aedificavit costam, etc.»; la de Cristo, comparada a «creación», a tenor del vaticinio jeremías: «Creavit Deus novum super terram, etc.», y la de María, que suena a «hechura» (factio), pues «fué hecha cual navío», en el cual seremos libres de las aguas del pecado (30).

Y si las tres primeras no ofrecen embargo a su limpieza, no así la de la Virgen, habida «motione generationis more coitus» (31); pero «Deus providit ut ejus generatio esset munda et immaculata et sancta» (32).

En otro sermón, declamado en la misma iglesia, afirma una vez más la exención original de María, aplicándole y comentando el lugar de Isaías: «Egredietur virga de radice Jesse» (33); así como en el pronunciado en el Monasterio de la Trinidad escoge el de *Paral.*, XXXV, 3: «Ponite arcam in sanctuario» (34).

(29) Mc., fol. 333 r.

(30) Ms. c., fol. 334 r.

(31) Fol. 334 v.

(32) Micó nos da en el mismo sermón esta noticia histórica, que tanto dice a su favor y en el de la sede levantina: «Cum reverendissima sedes valentina, et ego unus inter omnes convenientes ad capitulum sedis de mandato reverendissimi Archiepiscopi ut unusquisque diceret quid opus esset in Concilio (Tridentino en su primera indicción) supplicandi petierimus hujus rei determinationem, nec facere voluit Concilium. His tamen non obstantibus in tota hac provincia et multis aliis praedicamus et laudamus et celebramus puritatem et immunitatem Immaculatae Conceptionis Virginis Mariae», fol. 334, v.

(33) Fols. 334 r-335 r.

(34) Fols. 339 r-339 v.

II) SAN LUIS BERTRAN Y SU ESCUELA DE ESPIRITUALIDAD

El V. Micó tuvo la gloria de dar el hábito en Valencia a San Luis Bertrán, el 26 de Agosto de 1544, siendo por segunda vez Prior de Predicadores.

San Luis reencarna y magnifica el espíritu vicentino en la vida dominicana, en el apostolado, en la formación de su escuela, en su devoción mariana. Bertrán es el Ferrer redivivo y como completado: Luis no se explica sin Vicente. El afirma y consolida la reforma pretridentina de la Provincia, llevada a cabo con su sangre por Domingo de Montemayor y la espléndida legión de Venerables, y no se sirve de otra doctrina que de la vicentina «*Instructio spiritualis*».

Ciñéndonos a nuestro intento, San Luis, por determinación espiritualista, ha de ser immaculista como San Vicente, ya que no lo fuera por piadosa postura. Y así Aragón recibe su indeleble confirmación en la controversia por la mano vicentina de Bertrán.

De él ha escrito al respecto Antits: «Fué también devotísimo de la santa Concepción de Nuestra Señora, y predicaba de ella a menudo. Y a las autoridades de algunos autores antiguos respondía con lo que dijo Dios a Moisés en el cap. 6 del Exodo: «*Nomen meum Adonai non indicavi eis*». De lo cual sacaba que no era mucho que Nuestro Señor hubiese reservado esta pía doctrina para nuestros tiempos, no habiéndola aclarado tanto en los antiguos» (35).

Algún sermón se conserva de San Luis sobre la Purísima. En el vertido al latín por el P. Nieremberg es dado ver la trayectoria del pensamiento vicentino-tomista al afirmar su Inmaculada Concepción pasiva y en el primer momento: «*Unde minime existimandum est, Conceptionem Dominae Nostrae in generatione aut organizatione corporis; sed in infusione, ac unione animae ad idem consistere, per quam integra ejus persona, ac suppositum ex anima et corpore conflatum confectum evadit. Quoniam autem in hac infusione, quando anima corporis possessionem primum adivit, nullius peccati originalis sorde fuit conspurcata, cui reliquorum animae in primo momento, quo corporis contubernium agnoscunt, infeliciter subjiuntur*» (36). Después relata los

(35) O. c., fol. 43 v.

(36) O. c., 391.

cuatro beneficios que reportó con esta preservación original, figurada en la zarza de Moisés: «*Nam more reliquorum ab Adamo descendentium ex semine virili et ardore concupiscentiae fuit concepta; verum incombusta, ac a communi peccati originalis incendio remansit illaesa... Deus in ea carnis rebellionem ac sensualitatis corruptelam repressit, quae alio nomine vocari solet «fomes»... Evadit libera et immunis ab illa mutua discordia et colluctatione intestina, quae se invicem spiritus et caro lacessunt indefesse... Supremus illi Legislator Deus liberavit a tyrannica lege peccati*» (37).

Nosotros publicamos trozos de sermones inéditos (38), conservados en el ms. 737 de la Biblioteca Universitaria de Valencia.

En ellos se limita el santo a aducir razones por las cuales convenía que María tuviese Concepción sin pecado. Fundado en el gran principio mariológico de la Maternidad divina, deduce su limpieza inmaculada: «Aquí viene a ser Madre de Dios. No se pudo decir más. ¿Madre de Dios, sierva de falta? Mas no viene bien» (39).

Pero esta Madre de Dios Inmaculada no es irredenta; pasa por el Calvario. «Sí, Ella había de ir a la cárcel, había de ser esclava de Satanás. No viene bien arca de la reconciliación entre Dios y el hombre y de madera podrida; no lleva camino, bien veo yo que no lleva eso camino. Tampoco estotro que merezca su delito cárcel y que no se la dé Dios; no es justo; pero es verdad que de la ley común la merecía. Sacóla Dios, sácala el Hijo en fiado y hipoteca a la fianza de la carne, que tomará de sus purísimas entrañas, que con ésa pagará en la Cruz. Veis el precio de su sangre, veis el tesoro de su dolorosa muerte y de su cruz afrentosísima» (40).

La opinión pía transfundió el santo a la escogida multitud de sus discípulos, que forman su gloriosa escuela. Entre tantos esclarecidos sujetos dos constituyen la crema intelectual: los Padres Antist y Lanuza.

Fray Vicente Justiniano Antist, «varón de agudo y claro ingenio, grande filósofo, insigne teólogo y diligentísimo historia-

(37) O. c. 394-5.

(38) Los ofrecemos en el Apéndice Documental.

(39) Ms. c., fol. 236 r.

(40) Ms. c., fol. 234 v.

dor» (41), fué defensor acérrimo de la prerrogativa mariana finalizando el siglo XVI.

El último capítulo de sus *Addiciones a la Historia del santo F. Luys Bertrán* (Valencia, 1593), dedicado precisamente a dar razón de la devoción de su Maestro a la Inmaculada, constituye un singular compendio histórico-doctrinal de tanto valor, que mereció ser publicado aparte, bajo el título *Tratado de la Inmaculada Concepción de la Virgen* (por Luis Sánchez, Madrid, 1615).

En él abundan pruebas litúrgicas, teológicas, analogías tomistas, de crítica histórica; apelaciones de la mejor laya a milagros y revelaciones, a la universalidad de la devoción, al voto de las Universidades. A título de muestra permítasenos transcribir esta razón teológica, que manifiesta el concepto exacto que del misterio tenía el grave Maestro. «Y para que se vea que esta doctrina ennoblece más el título de Redentor, digo que dejando los condenados, a los cuales redimió bastantemente Cristo, aunque no eficazmente, de los santos es Redentor en cuatro modos: A unos redimió, sacando realmente de sólo pecado original, en el cual ya habían incurrido, como a los Santos Inocentes y a los niños que mueren bautizados, etc...; a otros ha redimido del pecado original y de veniales cometidos, como a San Nicolás y a Santo Domingo, que jamás pecaron sino venialmente, y a otros del pecado original y veniales y mortales en que habían incurrido... Sin estos tres modos hay otro que conviene a sola Nuestra Señora, con quien quiso emplear tan aventajadamente su universal redención, que en virtud de la sangre que había de derramar la preservó no solamente de todo pecado mortal y venial, mas también del pecado original, criando su alma adornada de mayor gracia que la que dió al supremo ángel en el instante que lo crió» (42). Y, pues que goza también de autoridad histórica, dejémosle que nos diga su opinión sobre el estado de la sentencia rígida en aquella centuria, que será decir indirectamente el de la pía. «Ya le faltan (a la contraria) las cátedras, los púlpitos, los confesionarios, las impresiones, los centros, las diademas de reyes, las mitras, los capelos, las tiaras y aun los

(41) FRANCISCO VIDAL Y MICO, O. P.: *Historia de San Luis Bertrán*, Valencia, 1743, 485, col. 1.

(42) Pag. Fols. 15 v-16 r.

Concilios, pues el Tridentino particularmente ha protestado no ser su intención comprender a Nuestra Señora bajo el decreto del pecado original, lo cual ningún Concilio ecuménico había hecho» (43).

Después pasa a hacer apología de la Orden de Predicadores, viniendo a concluir, al cabo de no pocas sustanciosas razones, que, como en las demás religiones, si en ella hubo quien impugnó la Inmaculada, más fueron sus defensores, predicando una doctrina que puede ser suscrita ahora después de la definición. «Protesto con toda verdad, dice, que he oído admirables sermones a muchos Padres muy graves de esta Orden, que sin torcer la Escritura ni forjar autoridades de doctores, ni cargar a nadie, ni inventar milagros, ni decir impertinencias, declaraban maravillosamente cómo la Virgen Soberana pudo ser (y fué) preservada del pecado original en virtud de la excesiva y copiosa redención del Hijo de Dios, que no solamente supo, pudo y quiso redimirnos a nosotros del pecado o pecados en que habíamos incurrido, mas también preservar a su Madre de todo pecado en el mismo instante que la crió» (44).

El P. Lanuza es conocido más como predicador extraordinario, según el adagio que en su tiempo corría: «Nescit praedicare, qui nescit Lanuzare»: pero es también un altísimo teólogo. A este propósito nos dice su biógrafo Fuser: «A la lición de la Teología escolástica añadió (el) estudio de la Positiva y Santos (Padres); de tal modo que si era célebre en lo primero, se tuvo por admirable en lo segundo (45).

Pues este insigne hombre de letras y gran prelado, de soberana elocuencia, fué denodado defensor del limpio privilegio mariano. El número de veces que habló sobre la Purísima es notable. «Oíle decir muchas veces, escribe el citado autor, que mientras estuvo en su Convento de Valencia apenas se le pasó semana sin predicar deste misterio; y que allí y en otras iglesias de la Corona tenía predicados más de doscientos y cincuenta sermones; y en sus papeles se hallan tantos desta solemnidad

(43) Pag. Fol. 16 r.

(44) Pag. Fol. 24.

(45) *Vida del venerable y apostólico varón, el Ilmo. y Rvdmo. Sr. Don Fray Jerónimo Batista de Lanuza, Zaragoza, 1648, 22-23.*

escritos y apuntados de su mano, que me parece corto el número que decía» (46).

Efectivamente, en su *Silva de anotaciones predicables* (ms. 191, B. U. (Valencia) son numerosas las indicaciones que hace sobre el particular. En un tomo de sermones, inédito y autógrafo, se encuentra una pieza bajo el título «In illis sollemnitatibus Beatissimae Virginis in quibus cantatur evangelium Liber generationis Jesu Christi. In festo Conceptionis Beatae Virginis Mariae. Valentiae 7 de 1588 (sic)» (B. U. V., ms. 293, 332 v-351 r).

En el tomo V de sus *Homilias* (Zaragoza, 1636) en la *Tabla tercera de los conceptos*, en diferentes interpretaciones de los pasajes del Evangelio, que solía leerse en la festividad de la Inmaculada, en catorce de ellos habla de que fué limpia de todo pecado original (47).

Con motivo, pues, «sentía con una tristeza extraordinaria que le quisieran hacer, como por fuerza, menos devoto desta singular prerrogativa de la Reina del cielo ; siendo él quien con la alteza de su sabiduría supo buscar y hallar en las divinas letras tales apoyos en su favor que ninguno de su siglo se le aventajó en esta parte» (48). Y para corroborar este sentir, el P. Fuser trae once gravísimas pruebas salidas de su pluma, de las que el lector nos agradecerá le ofrezcamos un par. Sea la primera : «Lo quinto, porque le aplicó Cristo su redención en el instante de su Concepción Purísima, aun cuando no era su Madre, por lo que señala el Evangelio : «Liber generationis Jesu Christi, Filii David, Filii Abraham», que llama a Cristo hijo de David y de Abraham, y a ellos padres de Cristo, aunque no había de nacer de ellos en dos mil años. Porque Cristo, aun desde tanto antes que nazca, sabe beneficiar a sus padres, haciéndoles obras de hijo... Y esto porque habían de ser padres suyos, aun desde tan lejos ; pues ¿cuánto más liberal había de mostrarse con María, que había de ser Madre suya?» (49). Y esta otra, deducida del principio de la asociación : «Lo tercero, porque la hizo Dios como Coadjutora, semejante a Cristo en la generación espiritual, de la forma que en la natural hizo a la mujer semejante

(46) O. c., 160.

(47) Ns. 1, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76. El tomo no está paginado.

(48) FUSER, o. c., 160.

(49) O. c., 162.

al primer hombre. Y como Cristo, por naturaleza, fué libre del pecado, así la Virgen, por gracia, lo fué del original y de los demás actuales» (50).

Pero no sólo defendió con la pluma o en el púlpito la sentencia favorable, supo también interponer su autoridad de famoso prelado. Con fecha de 24 de Junio de 1617, siendo Obispo de Barbastro, escribió a la Santidad de Paulo V rogándole se dignara declarar lo que todos debían de sentir y creer de este misterio; porque «non obstantibus sacri Concilii Tridentini, ac istius sanctissimae Sedis constitutionibus: imo et Sanctitatis vestrae recentissimis decretis, tanto unusquisque securius hujus controversiae veram deffinitionem profitetur, et exhibet, quanto majoris devotionis affectu erga Purissimam Dei genitricem se ardere contendit, et gloriatur. Hinc scandalosis contentionibus datur occasio...» (51).

En fin, fué tan conocido en su tiempo por adalid de esta opinión, que don Antonio Hurtado de Mendoza, en el elogio que le tributó después de fallecido, hace resaltar su egregia apología de la Concepción sin manilla. Dice así:

«Que desta opinión piadosa,
Aquel Fénix blanco y negro
Hoy fuera y hoy tremolara
Banderas por el misterio.

Y un nuevo Tomás segundo,
También Jerónimo nuevo
En el celo otro Bautista,
Magno como el otro Alberto,
En su tomo de Evangelios.
La siempre limpieza hermosa
Defendió con alto esfuerzo» (52).

Aunque, como vemos, la tónica en la defensa de la singularidad mariana la daban los religiosos levantinos del Real Convento de Predicadores, por su número y calidad, no faltaron

(50) O. c., 161.

(51) Cit. por FUSER, o. c., 114.

(52) Cit. por FUSER, o. c., 405.

tampoco en los demás cenobios provinciales nombrados científicos y oradores que proclamasen esa grandeza de María.

Tomás Maluenda, historiador y teólogo notable, «mira illi memoria, acerrimum iudicium, perspicacissimum ingenium, ea vero in scribendo facilitas, ut quodque mente conceperat, prompto ac nitido stylo nulla litura emaculato feliciter exprimeret» (53), enseñó Teología por un decenio en su convento valenciano de Lombay.

En su «*Expositio super tertiam partem Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici*, ms., tomado al dictado en clase por Fr. Juan Colomer durante el curso 1596-1597 (B. U. Val., 120), al comentar la c. 27 plantea y resuelve magistralmente la opinión pía (54). Tres capítulos dedica a tan apasionante tema. En el primero, después de citar a los Padres y teólogos, que niegan o afirman el misterio, pasa a colocar los cuatro fundamentos en que descansa. Todos son de pura cepa tomista y las razones que los sustentan nos manifiestan al teólogo del Siglo de Oro. En el capítulo segundo trata de la certeza de la sentencia pía. Entre los postulados notables que condicionan esa certeza pone éste, que no queremos dejar de transcribir: La Iglesia puede definir una de las dos opiniones como de fe, ya que sin nueva y explícita revelación de Dios tiene suficientes motivos para hacerlo «ex implicita tantum et tacita Dei revelatione sibi proposita» (55), con lo cual afirma la evolución del dogma por vía de conclusión teológica. Finalmente, en el tercero rechaza las razones de la sentencia contraria.

Cedamos el puesto al catalán Ramón Pascual, «sacrae Theologiae Magister insignis» (56), que nos ha legado *Praeclarissima Commentaria in Epistolam Beati Pauli Apostoli ad Romanos* (Barcelona, 1597).

Además de encontrarse la frase: «Mariam Dei Matrem ab omni labe peccati semper immunem» (57), aprovechando la doctrina de Cayetano, comenta el «in quo omnes peccaverunt», aplicándolo así a la Virgen: «Praeservare aliquem a macula origi-

(53) QUETIF-ECHARD: *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, París, 1721, 454 a.

(54) Fols. 78 v-85 v.

(55) Fol. 83 r.

(56) QUETIF-ECHARD, o. c., 310 a.

(57) Fol. 97 r.

nali, non est destruere illius naturam; sed illam illustrem et nobilem efficere. Unde stante tota natura humana infecta et maculata, fieri potest, quod reperiatur in aliquo individuo natura Immaculata, non secundum debitum sed per gratiam et privilegium... Quod enim Apostolus in hoc canone tam universo (In quo omnes peccaverunt) innuere voluit, fuit ostendere nobis, ex peccato primi parentis omnes (nemine dempto), qui tamen carnali propagatione essent geniti, adstrictos esse necessitati contrahendi peccatum originale, non tamen de facto contraxisse et hoc habere. Alioquin si Paulus quando dixit: In quo omnes peccaverunt, intellexit, quod de facto et actu omnes contraxerunt, haeticum esset eximere Deiparam Virginem Mariam, et Concilium Tridentinum non potuisset eam ab illa regula generali eximere» (58).

El P. Taix, de Santa Catalina de Barcelona, en la rara edición de su precioso libro *Dels miracles de Nostra Senyora del Roser y del modo de dir lo Rosari* (Barcelona, 1602) inculcaba a los fieles la pureza sin mancilla, cuando al poner la excelencia del rezo avemariano ponía ésta como la primera de las siete maneras de alabar a la Virgen. «Perque en ella (la devoción del Rosario) la Verge María es lloada en set maneres; la prima, perque en ella es manifeste com fench purissima, «id est», lliure de tota culpa, dientli Ave, que vol dir sense macula e sense madelició» (59).

Predicadores de Zaragoza dió a la piadosa causa nada menos que al insigne Cardenal Xavierre. Siendo Maestro General de la Orden, bajo su presidencia se celebró el Capítulo General de Valladolid de 1605. Entre las admoniciones se lee ésta a favor del misterio inmaculado: «Admonemus omnes verbi Dei concionatores et illis districte mandamus ut Summorum Pontificum decreta circa sanctificationem vel Conceptionem Beatae Mariae Virginis inviolabiliter observent, et in concionibus ejusdem festivitatis a quaestionibus de peccato originali abstineant, caveantque ne inter concionandum quidquam dicant quod pias aures offendere possit, sed fiant contionibus de laudibus sanctissimae Virginis Mariae» (60).

(58) Ibid.

(59) Fol. 31 r.

(60) *Act. Cap. Gen. Vallisoleti*, 1605.

Mallorca nos ofrece el célebre predicador Fr. Simón Bauzá. Invitado por los jesuitas predicó en 1610 de la Inmaculada en el Colegio de la Compañía de Palma (61).

En 1618 el Inquisidor General de España, Fray Luis Aliaga, hijo del convento zaragozano de Predicadores, estando en la Provincia de España suplicaba en carta misiva a Paulo V concediera a dicha Provincia la recitación del oficio corriente en la Iglesia y poder predicar la opinión pía. He aquí sus palabras: «Haec Provincia Hispaniae supplex a Vestra Sanctitate exposcit, ut dignetur ipsi injungere recitationem officii et celebritatem Festi Purissimae Conceptionis Matris Dei in ea forma, qua de ea recitant et eam celebrant caeteri Ecclesiae filii. Alterum, ut Vestra Sanctitas imperet Religiosis praedictae Provinciae, ut e suggestu praedicent opinionem, quae tenet Virginem fuisse sine originali peccato conceptam» (62).

El 24 de Mayo de 1622 abre la tercera y última época de la controversia inmaculista, que va hasta la definición dogmática, porque en ese día Gregorio XV publicó su Decreto, pues se puede decir de él «que casi no dejó a sus sucesores otro cuidado sino el de definirla y fallarla» (63).

Con motivo de tan preclaro documento, en que el Papa, queriendo zanjar los enojosos pleitos, contrapunteados más de una vez con tumultos populares, prohibió la disputa en público, se celebraron jubilosas fiestas en Valencia los días 12 al 15 de Noviembre del mismo año. La solemnidad religiosa consistió en un octavario en la Catedral, del 13 al 22, mandado por el entonces su Arzobispo Fr. Isidoro Aliaga, O. P., que nombró los predicadores según su beneplácito y presidió la magna procesión en que tomó parte la ciudad entera (64).

El alcañicense Fr. Tomás Ramón, uno de los primeros oradores de la España imperial, sin querer detenernos en su afirmación de pasada: «Regla general es que todos incurrimos en el pecado; exceptúese la soberanísima Virgen María, que es purísima y «tota pulcra» (65), con gran estilo trata de la Purísima

(61) Cf. GETINO, o. c., Introd., LXXIX.

(62) Cit. por NIEREMBERG, o. c., 414.

(63) MIR, o. c., 339.

(64) J. CREHUDES: *Solemnes y grandiosas fiestas*, etc., Valencia, 1623, 17-105 s.

(65) *Puntos scripturales de las divinas letras y Santos Padres*, Barcelona, 1618, II, 614.

Concepción nada menos que de la pág. 9 a la 82 (Primer privilegio) de su libro, cuyo rimbombante título es éste: *Nuevas y Divinas Indias de las altísimas virtudes de María y doce soberanísimos privilegios suyos: figurados en las doce estrellas de su imperial corona* (Zaragoza, 1624).

No podemos dudar de la devoción a la Inmaculada del Padre Jerónimo Fuser, Provincial de Aragón, mediando el siglo XVII, cuando tanto la subraya en su biografiado P. Lanuza (66).

Volvemos otra vez a Valencia con Gaspar Catalá de Monsonís, Regente del Estudio General de Predicadores y Obispo electo de Lérida, que contestando a la carta de don Miguel Batista de Lanuza, sobrino del gran predicador, escribe: «Me percunctatur, tua Dominatio, an Sanctus Thomas in aliqua parte sui operis docuit Beatissimam Mariam semper Virginem Dei Genitricem, ac Advocatam nostram, fuisse praeservatam a peccato originali? Respondeo, quod sic» (67). Le pone los lugares en que Santo Tomás defiende la Inmaculada, manifestándose así como uno de los primeros intérpretes modernos del sentir tomista sobre el misterio.

El gran teólogo Marcos Serra, hijo también del Convento de Predicadores de Valencia, en sus clásicos *Commentaria in I-II* (Romae, 1653) exime a María del pecado original. «Speciali privilegio exempta fuit a lege communi, sequundum quam omnes, solo Christo excepto, peccatum originale contrahunt: quod explicari potest exemplo sumpto ex Gen. 7, ex quo constat ex aquis diluvii opertos fuisse omnes montes et universos homines mortuos, excepto Noe et qui cum eo erant in arca: «quo tamen non obstante probabile est, paradisum terrestrem adhuc stare et ibi servatum fuisse et non fuisse mortuum Henoch. Quid ergo mirum si Beatam Virginem, quam Sanctus Damascenus, Orat. de Dormit., Beatae Mariae appellat novi Adami paradisum animatum, excipiamus ab universalí inundatione peccati originalis, non obstante exceptione illa: omnes praeter solum Christum?» (68).

(66) Cf. su o. c.

(67) La carta transcrita por NIEREMBERG, o. c., 574-583, lleva este título: *Epistola ad D. Michaellem Baptistam de La Nuza, etc. De affirmata a D. Thoma Immaculata Virginis Conceptione*, 1651.

(68) Fol. 425 r.

Don Fr. Francisco Crespi de Bora o de Valdaura, Prior de Predicadores de Valencia y Obispo de Vich, en 1661 escribía a Felipe IV para que, interponiendo su regia autoridad ante Alejandro VII, se llegase a la deseada definición del privilegio mariano, lo que encarecidamente pedía en otra carta dirigida al Papa en nombre de la Orden, con estas palabras: «Tandem, Beatissime Pater, Religio mea Dominicana (cujus institutio quadragesimus hic est annus meae addictionis) quod verbo, calamo, studio indefessa profitetur, lacrymabunda irrequietaque sollicitudine firmandum exorat» (69).

Exorado dicho Pontífice por Reyes, Prelados, Religiosos, etcétera, expidió la Bula «Sollicitudo omnium Ecclesiarum» el 8 de Diciembre de 1661.

Con este fausto motivo dió un bando la Universidad de Valencia intimando fiestas. «Todos los tres días (2 al 5 de Febrero de 1663) se celebraron en ella (en la Universidad) con la mayor solemnidad los Divinos oficios; asistió en todos la música de la iglesia mayor y autorizó la ciudad con su asistencia la fiesta de el primer día, en que predicó el M. R. P. fray Marcelo Marona, de la Sagrada Religión de Santo Domingo, catedrático de Santo Tomás en esta Escuela y electo por la Majestad del señor Carlos II para el Obispado de Orihuela, que renunció por su profundísima humildad» (70).

Con dos religiosos de Predicadores de Zaragoza cierra el siglo XVII: Pedro Espinal de la Portaza y José de Gomendradi o Gomedredi.

Ya el primero había dirigido un *Memorial a la católica Majestad de Felipe IV por la Inmaculada Concepción de la Madre de Dios* (Madrid, 1653). Mas no satisfecho con ello, años más tarde imprimía sus *Nuevos discursos sobre la Inmaculada Concepción* (Lión, 1671).

(69) El título de las misivas es éste: *Epistolae de Mysterio Immaculatae Conceptionis Virginis Mariae ad Alexandrum VII, P. M. et ad Philip-pum IV. Regem Catholicum*, cit. por ALBA y ASTORGA, en su obra *Militia etc.* Lovaina, 1663, 419.

(70) FRANCISCO ORTI FIGUEROLA: *Memorias históricas de la fundación y progresos de la insigne Universidad de Valencia*, Madrid, 1730, 100-102. Como observará el lector, en las principales efemérides immaculistas de la Universidad de Valencia tomó parte muy principal el Real Convento de Predicadores.

En el mismo año, y en Catana, daba a la luz el *Tratado particular de la Inmaculada Concepción de María Santísima*.

El P. Gomendradi nos dejó un tratadillo muy sabroso, lleno de frases como ésta: «En la angosta duración del primer instante se perdieron todos los hombres, porque todos se conciliaron en culpa; María sola acertó este rumbo porque fué concebida en gracia» (71). Y como prueba de buen predicador ahí está su *Panegírico de la Purísima Concepción*, predicado en la Colegial de Santa María de Calatayud, 1678.

* * *

Si en los siglos de la controversia la Provincia de Aragón se mostró colectivamente partidaria de la sentencia pía, en el siglo XVIII, en que prácticamente había cesado y rara era la voz discordante en todo el orbe católico, resulta inútil aducir la autoridad de los teólogos y oradores dominicos que en esa centuria florecieron en la antigua Corona de Aragón. Ni siquiera los hemos apuntado en esa lista honorable que ofrecemos.

FR. MANUEL GARCIA MIRALLES, O. P.
Estudio General de Valencia

(71) GETINO, o. c., Int., pag. cit.

Apendice documental

S. Luis Bertrán, O. P.

Trozos de sermones sobre la Inmaculada Concepción

I

IN FERIIS IMMACULATAE CONCEPTIONIS

Summa

I. Declara... también la buena ventura de la me. de dios cuya conception celebramos la qual por particular (ilegible) favor y privilegio del san benito del pdo. original q. todos huvimos. Con el divino favor deso tratase. Avemaría gra. plena.

Exégesis

Si similiter. Pues como quede (ilegibles) si Mexiquo enbiasse con su poder los procuradores a españa lo q. aquellos hiziessen y quissiesen no lo aviades y queriades todos. Si pues como los procuradores tienen las vezes de la ciudad assi las tenía Adan de toda la naturaleza humana. Si toda cayo como p. escapó la virgen por particular privilegio. Si ella avia de yr a la carcel avia de ser esclava de Sathanas. No viene bien arca de la reconciliacion entre dios y el hoe. y de madera podrida. No lleva camino bien veo yo q. no lleva esso camino. Tampoco estotro q. merezca su delito carcel y q. no sse la de dios no es justa. Pero es verdad q. de la ley comun la merescia. Sacola dios sacala el hijo en fiado y ipoteca a la fianza la carne q. tomara de sus purissimas

entrañas q. con essa pagara en la +. Veis el precio de su sangre veis el thesoro de su dolorosa muerte y de su cruz afrentosissima. (ilegibles) es q. paga por todos y con esso gana nuestra libertad. Pues si tanta es vuestra limpieza purissima con razon dize esta muger q. beatus venter qui te portavit.

Si el pdo. original viene por propagation mixta. No lo huvo quien me engendró. Como lo herede? Porque el pdo. tenialo la carne de su cosecha po. la limpieza de tu carne pc. no era propia suya sino don de dios. Q. siembra el labrador limpio grano de muy escogido trigo lleva paja, lleva raspa, lleva tamo. No pues nasce con ello porq. la limpieza de la culpa no es natural sino divina, don de dios. Fols. 234 vº-235 rº.

II

A qui viene a ser me. de dios no se pudo dezir mas. Me. de dios sierva de falta. Mas no viene bien. Dotada de tantas virtudes y con pdo. oriignal no puede ser. Adjuvabit eam deus mane: en el vientre; summe diluculo: a la infusion del anima en el cuerpo. Madrugó dios preservandola. Necdum erant abyssi abismas de pdo. mortal venial y original et ego jam concepta eram llegaron tarde ya yo era concebida fui concebida antes que llegasse el pdo. original.

Parece q. no pudo dios dejar de preservalla pues la hizo en todo tan singular compo. qu. uno ha de pintar una ymagen o escribir en un pergamino pro. lo limpia pro. lo salga essa. Pues si avia dios de escribir essa no. como lo avia dejar ensuciar. Fols. 235 vº-236 rº.

III

IN CONCEPTIONE SACRATISSIMAE VIRGINIS MARIAE

"Liber generationum Jesuchristi". Mat.

Entre los demas secretos q. dios hasta aora tiene secretos es uno el de la manera en q. fue concebida su me. s. De entendello o dejallo de entender sacamos muy poca erudicion para nuestras costumbres. Q. desse para q. la iglesia le paresciere neco. decla-

rallo y interponer su senta. en este negocio. Basta por cierto y a la honrra consumatissima de la me. de dios ser me. de dios. Poro es quanto de escribirse puede y nada de lo q. el mundo ni aun el cielo ni aun el mismo dios fuera de si y su grandor pueden sobrepujar ni igualar a este titulo glorioso. Piadosa cosa es creer q. pues dios lo pudo muy bien hazer y la ley comun excluye la ley particular q. es privilegio lo hizo y lo despenso en su me. sacratissima preservandola en su limpia conception del pdo. original porq. si uviese uno tan descomedido entre los catholicos q. admitiese pdo. venial en sta. purissia. Virgen q. fue me. de dios muy mas justa cosa meresse no conocer original. Porq. aunq. veo q. el original, es pdo. no de la persona com el venial sino de la nateza. también creo q. el venial se compadesce con la gracia y charidad. y el original nos constituye hijos de ira siervos dle demonio y del pdo. condenados a la carcer y pena del infierno. Fols. 238 rº y vº.

(*) BIBLIOGRAFIA.—NIEREMBERG (Juan Eusebio): *Exceptiones Concilii Tridentini pro omnimoda puritate Deipare Virginis expensae*, Antuerpiae, 1655.

ALBA Y ASTORGA (Pedro de): *Militia Immaculatae Virginis Mariae contra malitiam originalis infectionis peccati*, Lovanii, 1663.

ROSKOVANY (Agustín): *Beata Virgo María in suo Conceptu Immaculata, ex monumentis omnium saeculorum demonstrata*, Budapest, 1873-1892.

VIDAL Y MICO (Francisco): *Vida del valenciano, Apóstol de la Europa, San Vicente Ferrer, etc.*, Valencia, 1857, cap. XIII.

NIR Y NOGUERA (Juan): *La Inmaculada Concepción*, Madrid, 1905.

GETINO (Luis A. G.): *Concepción y nescencia de la Virgen*, por el P. Mtro. fr. Juan López, Madrid, 1924, Introducción.

(*) Los nombres que van en versalitas corresponden a teólogos de fama universal.

Fr. Tomás Maluenda, O. P.

IV

EXPOSITIO SUPER TERTIAM PARTEM SANCTI THOMAE AQUINATIS, DOCTORIS ANGELICI, LECTORE PERITISSIMO, ADMODUM PATRE FRATRE THOMA MALUENDA, XETABENSI, ORDINIS PRAEDICATORUM; AUDITORE VERO FRATRE JOANNES COLOMER. IN CONVENTU SANCTAE CRUCIS DE LOMBAY, DIE 14 MENSIS SEPTEMBRIS ANNI 1596

(Biblioteca Universitaria de Valencia, Ms. 120)

CAPUT I

An Beata Virgo Deipara fuerit concepta in peccato originali, an vero ab illo singulari Dei munere praeservata, ita ut in ipso conceptionis momento fuerit gratia perfusa sive concepta in gratia.

Celebris quaestio est omnium academiarum disputatione ventilata, quae tamen hoc nostro tempore et in posterum minus ambigua reddit. Siquidem altera pars magna jam proesidio et robore auctoritatis et rationum et consensus totius fere Ecclesiae jam nacta videt.

Fuit ergo sententia fere omnium antiquorum theologorum Beatam Virginem fuisse conceptam in peccato originali et paulo post suam conceptionem fuisse ab eo mundatam, cujus sententiae fuit Sancti Thomae nam alios ante ipsum nihil attinet commemorari. Post ipsum vero omnes fere ejus discipuli in eandem sententiam (ilegibile), praecipue Joannes Capreolus in III Sent., d. 3, Vincentius Bandellus, Thomas Cajetanus peculiaribus de hac re editis opusculis, Melchior Canus Libris 7 de Locis, cap. 5, et alibi.

Hujus sententiae fundamente ad quatuor capita redeunt. 1um. sumitur ex Scripturis ubi sunt generales loquutiones quae neminem excipiunt a peccato, ut Rom. V: «Omnes in Adam peccaverunt», et II Corinth. 5: «Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt»; et pro omnibus mortuus est Christus. Et aliae sunt multae ejusmodi auctoritates a quibus universali-

bus regulis aliquem excipere sine peccato aut Ecclesiae traditionem piaculum fuerit.

2 um caput sumitur, ex consimilibus deffinitionibus Conciliorum, ut Concilii Arausicani, Concilii Milevitani, Concilii Florentini, etc.

3 um caput sumitur ex SS. PP. Bandellus innumeros notat; Capreolus ad 40 reducit, Cajetanus nonnisi 29 numerat. Ergo, pro sententia citati in 4 clases reduci possunt.

1 clasis est eorum qui utuntur loquutionibus generalibus; hos insors (?) facimus: eadem enim est ratio de illis et de Conciliis; tantum illos notabimus qui solum Christum a peccato excipiunt, reliquos vero involvunt (1).

2 clasis sumitur ex illis Patribus qui peculiariter loquuntur de Beata Virgine eamque vident peccato subicere (2).

3ª clasis sumitur ex Patribus qui dicunt Beatam Virginem esse mundatam, nam istae manifestae loquutiones supponunt culpam, ita loquitur (3).

4ª clasis sumitur ex illis Patribus qui docent Beatam Virginem conceptam in peccato originali, hi sunt (4).

4 caput sumitur ex ratione. Est enim multiplex ratio cur Beata Virgo fuerit concepta in peccato originali: 1ª. quia alioquin non fuisset a Christo redempta; 2ª. ex Paulo II Corinth. 5: «Si unus pro omnibus mortuus est», ergo omnes morituri sunt: loquitur enim de morte spirituali; Christus ergo mortuus est pro Beata Virgine. 3ª. quia in Beata Virgine fuit radix originalis peccati et libidinosa conceptio. 4ª. quia fuerunt in illa fructus et poenae originalis peccati, nempe, mors et similia. 5ª. quia alio-

(1) Cita a SAN AMBROSIO, *Lib. II in Luc.*; SAN AGUSTIN, *IV Tract. in Joan.*; SAN LEON PAPA, *Sermo I De Nativit.*; SAN CIRILO, *Lib. XXVI in Levit.*; SAN GREGORIO, *XI Lib. Moralium*; SAN FULGENCIO, *Lib. De Fide ad Petrum cap. II.*

(2) Cita a SAN EUSEBIO EMISENO, o mejor, a EUQUERTO, *Hom. II*; SAN AMBROSIO, *Sermo VI in Psalm. 118*; SAN AGUSTIN, *De peccatorum merito et remissione, cap. XXIV*; SAN ANSELMO, *II Cur Deus homo, cap. XVI*; SAN BERNARDINO DE SENA, *Sermo 51, cap. IV*; SAN VICENTE FERRER, *Sermo I De Nativitat. B. V.*

(3) Cita a SAN GREGORIO NACIANCENO, *Orat. XXXVIII et XLII*; SAN MAXIMO, *Sermo De Assumptione B. V.*; SAN REMIGIO, *in Psalm. 21*; SAN BEDA, *in Luc. I*; SAN FULGENCIO, *Sermo de Laudibus Virginis*; CRISIFO, *Sermones B. V., tom. III*; RICARDO DE SAN VICTOR, *Lib. XXVIII De Emmanuele, cap. XXVI.*

(4) Cita a SAN BERNARDO, *Epist. 174*; RUPERTO, *Lib. I in Cant.*; SAN ANTONIO DE PADUA, *Sermo de Nativit. B. V.*; GERARDO, *Sermo VI de Nativit. Mariae.*

quin Beata Virgo si fuisset mortua ante Christum vidisset Deum statim et per consequens Christus non patefecisset januam cœli quod est absurdum. 6^a. quia alioquin extrahit Filio Dei singulare privilegium immaculatae conceptionis, indicatum ab angelo Luc. 1: «Quod ex te nascetur sanctum, etc». Haec autem sunt praecipua fundamenta hujus sententiae.

Altera sententia est quod docet Beatam Virginem fuisse conceptam sine peccato originali et in primo instanti suae sanctificationis, conceptionis iniquam non fuisse sanctificatam et a peccato originali praeservatam. Et licet haec sententia inter theologos scholae non sit adeo antiqua a tempore quo coepta est defendi innumeros tamen quotidie nasciscitur patronos: tantum aliquos notabo ex doctissimis recentiorum quos sane satis constat nullo studio partium in hanc sententiam adductos (5).

Haec sententia solet confirmari multis fundamentis. Ium. ex auctoritate Scripturae sacrae; et licet hinc non sit a nobis expectandum aliquod (ilegible) nam aliqui de hoc nulla esset apud catholicos controversia et adducemus Scripturas quae cum primis (ilegible) ac probabiter ac recte quidem de Virgine beata in causa ista intelligi possunt; et in primis habemus in Sacra Scriptura duas figuras insignes: primum hominem gessisse figuram Christi docet Paulum Rom. V et I Corith., 15 «Primus, inquit, Adam», qui est forma futuri, id est, Christi. Constat autem primum hominem non ex concubitu maris et feminae sed generatum, de terra eaque virgine et nondum maledicta (ilegible) decuit ergo ut secundus homo, qui similiter non ex concubitu maris et feminae, de opere Spiritus Sancti formandus erat at ex terra immaculata et nunquam maledicta, id est, ex matre et virgine quae omnis maledictionis et culpa omnino expers fuerit, formaretur. Hanc figuram primus observasset videtur Sanctus Andreas Apostolus (ilegible): refferunt presbyteri Acajae in libris de passione ejusdem. Sicut de terra immaculata factus fuerat homo

(5) Cita a ALFONSO DE AVILA, Cap. XXI, parag. 1; et in Prolog. *Bibliae*, cap. 6 *Exodi*; JUAN GERSON, *De Conceptione*; NICOLAS DE CUSA, *Lib. I et VIII Exercitationum*; JAIME DE VALENCIA, in *Psalm. 23*; JUAN DRIDO, *Lib. III De Ecclesiasticis Dogmatibus*, II, cap. 4, fol. 127; JUAN PEROFENSE, *Disputatio II contra Lutherum*; CLITOVEO, *De Puritate Virginis*, cap. 5; LUIS LIPOMANO, *In Catenna*, Gen. 25; AMBROSIO CATARINO, *De haeresi* (íntegro); JUAN VIGUERIO, cap. 18; DIEGO DE COVARRUBIAS, *Alma Mater*, cap. 5, n. 2; PEDRO CANISIO, *Lib. I de Beata Virgine*; ROBERTO BELARMINO, *Lib. IV de Statu peccati*, caps. 25 et 26; FRANCISCO SUAREZ, (comentando esta cuestión).

primus ita necesse erat ut de immaculata Virgine Christus nasceretur.

Altera figura est Hevae. Hevam enim typum Mariae gessisse docet Epiphanius «haeresi 72», et alii quos nil necesse modo adducere. Satis vero constat Hevam sine peccato fuisse a Deo creatam imo conditam cum justitia originali; ergo decebat ut Mater omnium viventium Maria sine peccato conciperetur.

Deinde adducuntur loca illa Gene. 3: «Ipsa conteret caput tuum». Constat enim posse lectionem verti foemineo generi, *ipsa*, prolixè ostendit Canisius et a me est alibi disputatum et sancti proptereaque Sancti Patres ipsa legere satis constat; at si Beata Virgo in peccato concepta fuit potius ei serpens caput contrivit. Rursus Cant. 2: «Sicut lilium inter spinas sic amica mea inter filias et tota pulchra est amica mea et macula non est in te». Et Psm. 88: «Et sicut luna perfecta in aeternum». Quae loca licet de Ecclesia exponantur at nullus negare jure poterit aptissime convenire in Virginem cum multi Sancti Patres de Beata Virgine haec omnia exposuerint, imo et Ecclesia ipsa Catholica in festis ejusdem Beatae Virginis in ecclesiasticis precibus et Sacrificio Missae lectiones ex Canticis recitari jubet ut etiam antiphonas, etc., et hujusmodi loca ad Virginem accomodat.

Deinde locus ille Luc. 2: «Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui». Particula enim haec, *et*, est hoc loco causali, id est, quia benedicta tu in mulieribus quia benedictus fructus ventris tui: quod quia fructus ventris tui est benedictus, tu quoque es benedicta. Talem ergo necesse est intelligamus benedictionem in Virgine qualis decebat fructus ventris ejus: haec autem est puritas et sanctitas major qua sub Deo esse potest in qua intelligitur etiam praeservatio ab omni peccato.

Denique probatur ratione, quia licet Scriptura non dicat istud aperte, scilicet, Virgini concessum hoc privilegium; non tamen negat (ilegibile) loquutiones generales sint omnes in peccato concipi at recte scimus in Scriptura saepe a generalibus regulis (ilegibile) exceptionem ex singulari privilegio; nam etiam de peccato actuali sunt generales loquutiones ut II Paralip. 7: «Non est homo qui non peccet». Et Jac. 14: «Nemo mundus a sorde nec infantium us dici», et tamen recte excipimus Beatam Virginem; ergo saltem hinc non potest dici efficax argumentum ad probandum Beatam Virginem fuisse conceptam in peccato originali.

2 um. fundamentum ex Patribus licet multi inveniantur qui

sententias habent de maxima puritate et innocentia Beatae Virginis qua sub Deo nulla major inveniri possit at clariores, dumtaxat adducamus (6).

3 um. fundamentum sumitur consensu et auctoritate Ecclesiae qui sane ab annis non paucis maximus est; et sane ab hinc 200 ferme jam annis omnes ecclesiastici scriptores, episcopi universae fere Religiones et achademiae in hanc sententiam subscripserunt, adeo ut in achademis Parisiensi, Valentina et aliis nulli ad doctoratus Theologiae gradum promoveantur nisi iuramento promittant se hanc veritatem nunquam oppugnatos (7).

Denique acceditque Ecclesia et fere christianus orbis celebrat festum Conceptionis Beatae Virginis et quidem Ecclesia graeca, 9 Decembris, latina vero 8; neque tamen haec solemnitas nova est a Sixto IV ut quidam existimant (ilegible) institutam, jam enim ante annos 500 in Anglia et in aliis Provinciis celebrabatur. De qua re late Caesar Baronius; in annotatione ad Martyrologium Romanum, 8 Decembris, et sane ut uno verbo dicam quoniam Ecclesia et totus christianus orbis celebrat festum Conceptionis Beatae Virginis revera intendit celebrare privilegium quoddam propter quod Beata Virgo sit magno honore veneranda ut iam festum Conceptionis nullus de (deterioro) ad sanctificationem ad initium Dei beneficiorum. Qua ratione groeci celebrant festum conceptionis Sancti Joannis Baptistae, Sanctae Annae, etc.

4 um. fundamentum sumitur ex ratione. Sunt enim multae rationes quibus et recte probare possit Beatam Virginem immunem fuisse a peccato originali. 1^a. quia Deus possit illam praeservare ab originali, probabilius autem est illum ita voluisse. Quod autem voluerit probatur rationibus Sancti Thomae adductis in articulo 2 ad probandum fuisse sanctificatam ante nativitatem. 2^a. quia honorque ignominia matris redundat in prolem. 3^a. quia Mater Christi singularem affinitatem et conjunctionem

(6) Cita los siguientes Padres y Doctores: SAN AMBROSIO, *Sermo* 22 in *Psal.* 118; SAN JERONIMO, in *Psal.* 77; SAN AGUSTIN, *De natura et gratia*, cap. 36; SEDULIUS, *II Paschalis*; SAN CIPRIANO, o el autor del *Lib. De operibus Cardinalibus*; DAMASCENO, *Orat.* I *De Nat. B. V.*; IDIOTA, *De contemplatione B. V.*, cap. 26; SAN PEDRO DAMIAN, *Sermo de Annuntiatione B. V.*; la autoridad de SAN ANDRES, Apóstol, traída por ABDIAS en su *Historia Apostolorum*, IV.

(7) La Extravagante «Cum praeexcelsa» y la «Grave nimis», de SIXTO IV; LEON X y ALEJANDRO VII, en sus respectivas confirmaciones de la Orden fundada en honor de la Inmaculada Concepción; CONCILIO DE BASILEA, s. XIII; *Compendium Mendicatum* (Communicatio, 18, conceptio, 10, 12, 13).

habet cum ipso, quae autem conventio Christi cum Belial? 4^a. quia maxime decebat honorem Christi qui est ipsa puritas et sanctitas talem sibi Matrem efformare, quae esset omni ex parte purissima, cum sane Christus posset sibi Matrem efformare qualem ipse vellet. 5^a. quia Christus dispensavit cum Matre in aliis legibus ut in lege fomitis et in illa : «In dolore paries filios»; «Pulvis es et in pulverem reverteris». Ergo etiam in hac de peccato originali; hoc magis ad dignitatem Virginis pertinebat. 6^a. quia ex communi consensu SS. PP. nullus gratiae et sanctitatis beneficium cuicumque purae creaturae collatum Beatae Virgini esse denegandum. Siquidem voluit Deus Virginem evehere ad singularem dignitatem ut omnibus puris creaturis etiam angelis praeesset, at constat hoc gratiae beneficium concessum esse angelis, Adae et Evae ut in gratia crearentur. Istud ergo etiam concedi debuit Beatae Virgini. 7^a. quia sicut majus malum est originale peccatum quod corruptio carnis, dolor in partu et similiter deffectus, ita praeservatio ab originali majus bonum est magisque decet Matrem Dei quam coetera omnia. Cur ergo Deus qui alia concessit hoc negaret?

Confirmatur. Quia si Beatae Virgini daretur optio quid potius vellet carere in conceptione culpa originali an vero corpus suum post mortem incorruptum servari, sine dubio illud primum eligeret; immo addunt plerique potius eligeret debuisse carere originali peccato quam esse Matrem Dei: quia si haec inter se comparentur magis est detestanda carentia gratiae, id est, culpa, quod carentia cujuscumque boni etiam Maternitatis Dei ubi nulla est culpa.

8^a. quia Joannes Baptista propter dignitatem Praecursoris fuit statim post suam conceptionem sanctificatus. Ergo aliquid ampliustribuendum est Beatae Virgini quae Sancto Joanne adeo in sanctitate excelluit. 9^a. quia decebat sanctitatem Christi ut non solum esset Redemptor omnium erigendo lapsos sed etiam praeviniendo aliquem ne laberet in peccatum, quod sane opus majoris gratiae ac benevolentiae et potentiae est, et magis amplificat efficientiam meritorum Christi. 10^a. quia sancti et theologi omnes ad suadendum fuisse in Virgine aliae perfectiones de quibus nulla est expressa mentio in Sacris Litteris non utuntur efficacioribus rationibus quam his quae in decentia et congruitate sistunt et quodcumque privilegium quod ad puritatem et sanctitatem Beatae Virginis pertineat ipsi non alia ratione tribuant nisi

quod decebat Virginem ea puritate nitere quam sub Deo major nequit intelligi, ut ait Damascenus Libro *De Conceptu Virginali*, cap. 18. Cur ergo in praesenti causa ratio non valebit cum certe maxime decuisset ad honorem Beatae Virginis ut a peccato originali servaretur? Unde mirum in modum teneras aures videtur ofendere eam quae electa erat Mater Dei aliquando fuisse ejus inimicam utpote in culpa existentem (8).

Hactenus descripsimus utriusque partis praecipua fundamenta; nunc autem breviter dicendum quid hac in re sentiendum sit et quid nobis probabilius videatur.

CAPUT II

Qua certitudine tenendum sit Beatam Virginem fuisse ab originali praeservata.

1^a opinio. In hanc quaestionem explicandam varia dicunt recentiores theologi. Jacob Almain, *De Potestate Ecclesiae*, cap. 6 et Jodocus Clitoveus, in *Libro 7 Damasceni*, cap. 2. Primus ait sententiam de Immaculata esse de fide; secundus vero ait contrariam sententiam esse impiam et contrariam Ecclesiae definitionem. Titelman in *II Joan.* non sine impietate, ait, pertinaciter deffendi, denique eadem dicit esse censura Parisiensium.

2^a opinio. Alii vero aiunt sententiam de Immaculata Beatae Virginis Conceptione specie tantum esse piam et probabilem, veruntamen (?) esse falsam et ita incertam ut nulla ratione possit Ecclesia illam deffinire. Ita Cajetanus in opusculo *De Conceptione* cap. 3 et Cano, *Lib. IV De Locis*, cap. 4 et Lib. VII, cap. 2, et Lib. XII, cap. 11.

Nihilominus explicatione quaedam dicenda sunt. 1^o in controversia ista nil adhuc ab Ecclesia esse deffinitum tamquam de fide et ideo utramque sententiam adhuc non esse de fide, ideoque manifeste patet ex Concilio Tridentino, ss. 1 atque ex Sixto IV in Extravaganti «Cum praexcellsa» et «Grave nimis», «De reliquiis et veneratione sanctorum»; et denique ex Motu proprio Pii V anno Domini 1570.

(8) A continuación aduce la autoridad de Santa Brígida en sus revelaciones respecto de la Inmaculada. No lo podemos transcribir por estar muy deteriorado.

2° Dico Ecclesiam recte posse alteram partem deffinire ut aperte suponunt Sixtus IV et Pius V in suis Decretis. Et ratio est quia, in qualibet controversia quid sit ad pietatem spectans et in re magni momenti, potest Ecclesia alteram partem deffinire: potest enim res a Deo tota (?) devenire in quo absque nova et explicita Dei revelatione habeat Ecclesia sufficientia motiva ad alteram partem controversiae deffiniendam ex implicita tantum et tacita Dei revelatione sibi proposita.

Quamquam rationem aliunde magis confirmatur quia ex quodam more Ecclesiae quo saepe Ecclesia sua auctoritate similes controversias deffinivit absque nova revelatione ut illam, in *De auctoritate aliquorum*, lib. 5, scripsit *De carentia omnis peccati venialis Beatae Virginis*; et quisnam non videt quotidie in aliqua controversia ita paulatim crescere consensum Ecclesiae ut tandem possit Ecclesia absolute rem totam deffinire.

3° Dico non posse dici (deterioro) aut peccatum multoque minus ut haereticum aut erroneum asserere Beatam Virginem fuisse conceptam in peccato originali, quia nimirum Pontifices Sixtus IV et Pius V et Concilium Tridentinum in Decretis citatis aperte declararunt non esse peccatum grave quorum istam opinionem deffendere.

Accedit quoque haec ratio quia haec opinio suos habuit auctores et fundamenta propriaque, satis superioribus temporibus fuit satis probabilis et nunc sententiam a quibusdam probabilem et utcumque tolerabilis est; nunquam tamen reperit Ecclesiam aut Pontifices diserte dicere hanc opinionem non esse probabilem dum solum aiunt non esse erroneum neque peccatum mortale illam asserere.

4° Dico satis constare quod uno tempore est probabile discursu temporis posse improbabile reddi, altera parte controversiae crescente consensu Ecclesiae auctoritate Doctorum majorique robore rationum et fundamentorum; et ita inferire nunc fatemus sententiam de Immaculata Beatae Virginis Conceptione magis consentaneam esse non solum rationi Doctorum etiam SS. PP. doctrinae et Ecclesiae auctoritati et christianorum omnium consensui, et sane nimirum stupidi simus si non videmus totum fere christianorum consensum et Ecclesiam in illam vehementer inclinari ut certe in dies haec sententia majores vires perpetuo accipiat, contraria vero minores et veluti languescat.

Unde recte dictum a quibusdam sententiam de Immaculata Virginis Conceptione hoc nostro tempore tam esse probabilem quam in tota (deterioro) opinionis esse potest. Hincque facile est colligere quod si Ecclesia alteram partem hujus controversiae deffinire deberet, proculdubio non aliam deffiniret veram et de fide nisi hanc de Immaculata Conceptione, propter potentissima praejudicia veritatis.

5° Dico propter Decretum Pii V praedictum non licere vulgari sermone ad populum de hac controversia disputare, quod non est ita intelligendum quasi prohibeamur veritatem hanc simpliciter docere, confirmare ac persuadere: tantum interdicat disputatio, controversia et contentio (sic).

Prohibitum est etiam sub poena excommunicationis latae sententiae ne quis alterutram harum opinionum damnet ut errorem in fide aut ejus assertores dicat mortaliter peccare. De hoc secundo intelligo ex vi talis assertionis, nam recte possumus dicere peccare eos qui intempestive (deterioro) excitando scandalum pariunt (deterioro), odia et contentiones contra charitatem.

6° Dico esse (deterioro) et inobedientem Ecclesiae qui alterutram harum opinionum asserit esse de fide, quia Ecclesia ad huc de hac re deffinivit (sic); non tamen esse haereticus ut patet Castro libri *De justa haereticorum punitione*, cap. 8, quia Ecclesia non deffinivit tamquam a Deo revelatum: debetur simpliciter abstinere ab utriusque partis deffinitione. (Fols. 78 v-83 v.)

La Inmaculada Concepción Patrona de España

Con fecha del 2 de Diciembre de 1760 se escribía desde Roma, al secretario del Rey Carlos III, que lo era el Marqués de Campo, una carta redactada en los siguientes términos:

«Tengo el honor y satisfacción de incluir, por mano de V. S. al Rey nuestro Señor, en la cajita adjunta, la Bula original con sello de oro y su trasunto, en que se concede la aprobación y confirmación del Patronato de María Santísima en el misterio de su Inmaculada Concepción para los Reinos y Dominios de su Majestad...» (1).

Por fin había sido obtenida la Bula que declaraba a la Santísima Virgen Patrona de España, nada menos que en el Misterio de su Inmaculada Concepción. Era el premio que la Madre del cielo concedía, a través del Vicario de su Hijo, a la piedad de un pueblo que quería declararse mariano por excelencia. Coronaba esta Bula una serie extraordinaria de esfuerzos, de peticiones del pueblo y, en nombre de éste, de las Cortes, y que suponía una actividad que, si bien oficialmente se habían podido salvar pronto todas las dificultades tramitándolo todo en medio año, a pesar de los obstáculos de comunicaciones, prácticamente era la expresión de una actividad oculta y pausada, como suponen todas las obras dignas de historia, en lo que en último término estriba todo el misterio de su éxito.

(1) Archivo de Simancas. Gracia y Justicia. N.º 717. Correspondencia de Italia, año 1758-63. Original, Roda a Campo.

Sería para largo seguirle al pueblo español, al alma española, al alma del teólogo y del aldeano, del rústico y del poeta, el brotar y el formarse y germinar de este sentimiento mariano que llegó a idealizar tanto a la Madre que la quiso Inmaculada. El amor no tiene fronteras, para el bien o para el mal. Y cuando se entrega de lleno, cada vez idealiza las cualidades de la persona que ama. Cuando se trata de amor a la Virgen, la quiso Virgen hasta más allá de las posibilidades del pecado. Y así la sintió, la amó antes que la comprendió Inmaculada. Si bien no ha sido o no se le reconozca como la primera en sus afanes inmaculistas, sí puede gloriarse, una vez decidida la discusión en torno al misterio, de haber entrado de lleno y tomado como suya en todos los sectores su afirmación. Prueba de que enseguida se puso a la cabeza en fervor y entusiasmo, es el hecho de ser la primera que obtiene tal patronato.

NEGOCIACIONES EN TORNO AL PATRONATO (2)

No era fácil tarea conseguir un patronato, mucho más el de la Inmaculada Concepción, precisamente en lo más crudo de la discusión que precedió a su definición y nada menos que en un siglo antes, cuando aún había muchas cosas que aclarar y cuando los Papas usan de todas las reservas para no violentar el proceso para ninguna de las partes, maculistas e inmaculistas.

Ante todo, expliquemos el sentido de la palabra «patronato». El sentido gramatical está tomado del lenguaje romano. Patronos, de «pater», eran llamados los que tenían por comisión defender las causas y la vida de los plebeyos a elección de éstos. Y en un sentido más colectivo también se llamaban patronos los que defendían los asuntos y representaban los intereses de las provincias romanas ante el Senado. De aquí pasó al lenguaje eclesiástico para significar la intercesión de los santos elegidos como protectores oficiales ante Dios Nuestro Señor (3).

La Iglesia ya tenía determinada su disciplina sobre los patronatos. Urbano VIII, mediante un Decreto de la S. C. R.,

(2) Sobre las negociaciones y consecución del patronato puede verse «El Patronato de la Inmaculada Concepción en España y sus Indias, Dominios y Señoríos». P. E. Portillo, S. J. «Razón y Fe», Vol. IX (1904), págs. 5-22, 192-199, 277-290 y 413-425.

(3) Cf. Ae. Forcellini. *Lexicon totius latinitatis*.

C. Du Gange: «*Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*».

había señalado los requisitos. 1.º Los santos elegidos han de ser de los ya canonizados. 2.º La elección de patrono ha de hacerse por el pueblo, mediante consejo general, con el consentimiento del Obispo y clero de la misma. Si se trata de patrono del Reino, la elección se hará por el pueblo de cada una de las ciudades, y no por la representación del Reino, si no tuviesen expreso mandamiento, concurriendo siempre el Obispo y el clero. 3.º Estas causas han de ser llevadas a la Congregación de Ritos y examinadas y recibir su aprobación y confirmación (4).

La segunda condición interesa sobre todo, ya que refleja la intervención que se le exige al pueblo en esta petición, con lo que supone un gran movimiento mariano existente en el ambiente.

La última exigencia nos muestra el carácter oficial y, por tanto, el valor que la concesión pontificia suponía.

Supuestas esas exigencias, la concesión debía tramitarse mediante las Cortes y el Soberano a petición del pueblo. Efectivamente, aprovecharon la ocasión del Pleno de las Cortes, reunidas con motivo del juramento que debía hacerse al rey Carlos III y al príncipe Don Carlos Antonio por los Prelados y demás títulos y comisarios o representantes de las ciudades. Fué el 17 de Julio de 1760. El asunto lo propuso Don Diego de Rojas y Contreras, gobernador del Consejo y presidente de las Cortes. De común acuerdo determinaron:

«Se suplicase a su Majestad se digne tomar por singular Patrona y Abogada de estos reinos y de las Indias y demás a ellos anejos e incorporados a esta soberana Señora en el misterio de su Inmaculada Concepción y solicitar Bula del Romano Pontífice con aprobación y confirmación de este patronato con el rezo y culto correspondientes» (5).

Previendo las dificultades que pudieran surgir, ya por parte de Roma, ya por tratarse de una petición un tanto atrevida, o por las complicaciones inevitables que pudieran surgir, pro-

(4) *Decreta authentica C. S. R.*, t. I, 526. (23 de Marzo de 1630), «*Decretum pro patronis in portum eligendis*».

(5) Archivo de Simancas. Gracia y Justicia. Correspondencia de Italia, n.º 717.

curan insistir por todos los medios y valerse de todos los recursos psicológicos para que no se tergiversase el sentido de la petición y concediesen el patronato de la Santísima Virgen bajo el título exacto y concreto de *Inmaculada*. Por eso, a la vez advierte «se hagan todas las prevenciones necesarias a su ministro en la corte de Roma para que no parezca equivocación alguna en la impresión de la Bula y se declarase que este patronato de María Santísima es adicto y determinado al misterio de la Inmaculada Concepción» (6).

Esta petición no era sino la práctica realización del compromiso adquirido al obligarse oficialmente en pleno de Cortes de 1621 con un motivo análogo a defender y celebrar este misterio.

Inmediatamente el secretario de Estado, don Alfonso Muñiz, da cuenta al Rey del documento de petición, quien añade una carta propia al Papa Clemente XIII y se le da curso para Roma. En Roma era embajador ante la Santa Sede don Manuel de Roda y Arrieta, quien debió poner todo su valor y pericia en el asunto para hacer llegar al Papa con feliz éxito tan delicada proposición.

El 31 de Agosto de 1760 salía la solicitud para Roma y la componían cuatro documentos: la petición oficial de Cortes, una redacción del voto y juramento hecho en 1621 en defensa de la Inmaculada, la carta del Rey y otro escrito del P. Lucas Ramírez, franciscano, que debía tener relaciones muy íntimas con la Corte y, como franciscano, especial interés en estos asuntos.

No podemos pasar adelante siguiendo los pasos a los documentos sin transcribir lo más importante de la carta del fraile, que refleja su interés y preocupación por que el Patronato sea sobre el concepto de Inmaculada y no haya tergiversaciones. Así dice que expone...

«Varias reflexiones y medios que pueden inducir y deberá tener presente V. S. para cualesquiera objeción que se les intente oponer para que el citado patronato sea adicto y determinado al misterio de la Inmaculada Concepción

(6) Id.

sobre que expresamente encarga su M. a V. S. se insista» (7).

Está firmado el manuscrito en el convento de San Antonio de Padua, de Sevilla, el 19 de Junio de 1760, y lo fundamental se resume en una de las afirmaciones :

«Sobre el fundamento inconcuso de tantos ejemplos casi inéditos, de tantas Constituciones Apostólicas, de tantos Decretos y resoluciones de los tribunales más venerables, debe tenerse por cosa cierta y evidente que se puede elegir por Patrona de este Reino a la Madre de Dios bajo el misterio dulcísimo de su Inmaculada Concepción, cayendo la voz y título de Inmaculada sobre la de Concepción y que esta elección y patronato se puede confirmar por la Santa Sede. Y convendrá que el postulado de su Majestad se despache en términos precisos para que la confirmación apostólica venga en los términos que se desea, enviando si fuera necesario a este fin sujeto hábil que desvanezca los nublados que la malicia puede oponer, porque es cierto, evidente y demostrable que dicha petición y confirmación apostólica no tienen inconveniente ni dificultad alguna».

«Esto supuesto : 1.º Esta elección y confirmación de la Virgen como Patrona se debe hacer, pues es gloria para Nuestra Señora, de honra y utilidad para el Monarca y reinos y no deroga, antes ennoblece, el patronato de Santiago.

2.º Este Patronato precisamente debe ser bajo el título de Inmaculada Concepción» (8).

El intento estaba bien precisado : o conseguir el patronato bajo esa advocación o no interesaba otro cualquiera. El primer paso había sido dado. Quedaba la etapa decisiva : hacerlo llegar al Papa con feliz éxito. Había que preveer todas las dificultades doctrinales y jurídicas. A ello se entregó de lleno el ministro Roda con su habilidad y dotes de buen diplomático.

No vamos a seguir paso a paso todas las vicisitudes que tuvo que atravesar esta solicitud, pero sí trazar los rasgos fundamentales.

(7) Id.

(8) Id. El Obispo de Cartagena a Campo.

Una vez en manos del Papa los documentos, comienzan a surgir las dificultades previstas. La principal era la de referirse a la Inmaculada Concepción, pues estando en plena discusión no quería el Papa intervenir con documentos oficiales que significase favorecer sin más a una de las sentencias. De todas formas, el Papa promete reflexionar y darle curso cuanto antes. Roda le suplica, para obviar complicaciones, aparte de la máxima brevedad posible para satisfacer los vivos deseos del Rey, no lo remita a la Sagrada Congregación de Ritos, como se hacía en estos casos, mas como la Inmaculada ya tenía su oficio y misas aprobados, razón por la cual dicha Congregación revocaba hacia sí el examen de esta clase de concesiones, podía perfectamente resolver por sí mismo, expidiendo directamente la Bula.

Sea pues, por lo que fuere, el Papa envió los documentos a Monseñor Forti, promotor de la fe, con quien tuvo que vérselas Roda y luchar a brazo partido a base de las razones y dialéctica del folleto del P. Ramírez. Las razones de oposición recaían, claro está, sobre el título «Inmaculada», ya que había sido denegado no pocas veces, concediéndose a la persona de la Santísima Virgen y no a la concepción. Solamente parecían tener alguna fuerza los ejemplos de concesiones análogas bajo este mismo título, aunque de hecho éstas no tuviesen la fuerza de demostración que se le atribuía. Así se llegó a complicar un poco el asunto ya desde el principio, pues se iba haciendo demasiado oficial y demasiado largo, y, por otra parte, comenzaban a cerrarse las oficinas y ausentarse en sus vacaciones los Cardenales y el mismo Clemente XIII, que ya tenía sus descansos en Castelgandolfo.

Una solución del Cardenal Ganganelli, más tarde Clemente XIV, quien tomó gran interés en el asunto, fué rechazada discretamente por el embajador. Se debía redactar de nuevo la petición en los términos convenientes y luego en el rescripto papal se escribiría la concesión sin enumerar los términos, usando sólo esta frase: «Sanctitas sua benigne annuit juxta petita». Así se complacía al Rey sin comprometerse el Pontífice, que debía seguir la misma política de reserva que sus predecesores.

Pero interesaba que fuese más clara la voluntad del Papa. Por eso Roda, juntamente con la nueva redacción que le pide,

insiste en que tiene muchos documentos de concesiones anteriores, los suficientes para obviar posibles escrúpulos, y vuelve a invocar al arraigo y devoción del pueblo español hacia este misterio, recordando que ya desde Felipe IV se había mandado que los predicadores desde el púlpito, el comenzar el sermón, dijeran: «Alabado sea el Santísimo Sacramento y la Concepción Inmaculada de María Santísima».

«Esta práctica, dice la carta del Embajador, invariable en nuestro pueblo y el voto y juramento que los magistrados, doctores, religiosos y cofrades hacen y el culto universal que se tributa a este misterio, cosas todas que difícilmente se encontrarán en otra parte, ni tan constantemente observadas, ni tan hondamente grabadas en el ánimo de los fieles, con razón harán facilísimo al Sumo y piadosísimo Pontífice el conceder la gracia que el rey Carlos y las Cortes piden; mas sin ambigüedad alguna, sin subterfugio de palabras, sin que escrúpulo o temor alguno atormente el ánimo de Su Santidad» (9).

Y por si fuera poco, para que no hubiera lugar a dudas, aquellos días recibe el ministro una carta terminante, diciéndole advirtiese a Su Santidad que Su Majestad, con las Cortes de los Reinos y Prelados, pretende el patronato de María Santísima precisamente «sub titulo Inmaculatae Conceptionis», y que a no ser la aprobación y confirmación en los expresados precisos términos, no la desea ni la quiera Su Majestad.

Una buena oportunidad se le ofrecía al embajador. La reina Amelia acababa de fallecer y en trance tan difícil era lógico que el Papa tratase de aligerar el dolor del Rey accediendo a sus deseos. Así fué, en efecto. Después de trasladarse a Roma, mandó redactar el favor otorgado, aunque luego se malograra. El Papa había hecho se redactase un memorial que contuviese la parte expositiva todo lo precisa que se quisiese, para hacer recaer en ella la parte preceptiva de la Bula, pero sin mentar en esta parte la palabra «Inmaculada», sino sólo virtualmente, es decir, en cuanto se refería al contenido del Memorial. Así abundaban las frases más o menos explícitas de «el referido

(9) Id. Roda a Ganganelli.

misterio», «dicho misterio», «del modo arriba dicho», etc... Había sido esto ideado por el Cardenal Ganganelli, que creía así colmar perfectamente los deseos de la Corte española. Era lo más que se podía conseguir, y por eso Roda no tuvo inconveniente en aceptar la minuta o borrador, cuando pudo verlo, antes de que se redactase la Bula y aun cuando recelase de si sería conforme con las condiciones y exigencias españolas, sobre todo del confesor del Rey, Fr. José Bolaños, cuya influencia como confesor se dejaba ver abiertamente en todas as cartas llegadas de Madrid. Esta exigencia, rayando en escrupulosidad, del confesor y religiosos a quienes tocaba de cerca el feliz éxito de estas pretensiones, estuvo a punto más de una vez de echar por tierra la concesión y de hecho la retardaron y complicaron un tanto. Porque, una vez aceptada la redacción por Roda, recibió éste el nuevo mensaje de Madrid insistiendo en la necesidad de que la Bula fuese clara en esos términos, sin que pudiese dar lugar a duda alguna. Nuevas visitas a los tribunales y nuevos intentos por ver si se lograba algo más. Todo parecía imposible. Una cosa se le ocurrió al ministro: solicitar el borrador y enviarlo a la Corte española, por ver si así lo aceptaban, aun cuando esto fuese un recurso extraordinario que nunca solían conceder, pues todas las redacciones de estos documentos oficiales durante su elaboración suelen conservarse en la más estricta reserva hasta que salen a la luz pública. Dice así el ministro:

«Pedí el favor de que se me confiase la minuta a fin de remitirla a Su Majestad para que la viese... Sin embargo que así el Papa como todos los referidos ministros pontificios creen haber servido a Su Majestad y que no se puede hacer más en el asunto y no ser regular en Bulas de esta clase entregarse las minutas por tratarse sólo de materias de piedad y religión en que debe ser más interesado el Papa que los mismos Príncipes Soberanos... Con todo eso logré que todos los referidos ministros se empeñasen para que Su Santidad condescendiese en que se entregase la minuta para la mayor satisfacción y complacencia de Su Majestad y con efecto se me ha dado de su orden y lo remito adjunta» (10).

(10) Roda a Campo.

No agradó nada a Ganganelli este recurso de Roda cuando llegó a notarlo, como lo prueba la carta que nada más enterarse le envió:

«Excelencia: Me acaban de decir que por atención a su respetabilísima Corte ha resuelto V. E. enviar la minuta de la Bula tocante al patronato. Confieso en verdad que dicha resolución me contraría...» (11).

Le parecía al Cardenal demasiado condescender con las pretensiones de la Corte española. Ya era de suyo demasiado atrevida la concesión, pues en ninguna otra Bula relativa a la Concepción se había llegado a llamar Inmaculada a la Concepción de María.

«Puede asegurar que he leído la Bula de Inocencio XII expedida el 15 de Mayo de 1693, a instancias del Duque de Medinaceli, a nombre del Rey de España, la de Alejandro VII para Nápoles, Flandes y Borgoña, para Sicilia y Cerdeña y todos los Estados del Emperador; la de Clemente IX para los Estados del Rey de Francia y de Clemente X del mes de Mayo de 1671. Todas estas Bulas o Breves hablan de la Concepción, especialmente la de Clemente X, que mira al patronato único y singular de todo Portugal bajo la Concepción de María Santísima, pero ninguna de las citadas Bulas, en ninguno de los mencionados Breves se lee el glorioso título de Inmaculada, ni en la parte expositiva ni en la dispositiva» (12).

Pero no pudo por menos de emplear este recurso, pues tenía razones para temer que las personas que hacían el ambiente del Rey malograsen lo que ya era una realidad.

«Y porque el fanatismo del confesor y del otro fraile puede sembrar la no conformidad en el ánimo del Rey, es necesario que se industrie y hable a quien sea menester

(11) Id. Ganganelli a Roda.

(12) Archivo Vaticano. Nunciatura di Spagna. Torrigiani a Pallavicini, Nuncio en España. vol. 431.

para hacerle conocer todo el peso de la pontificia condescendencia y la imposibilidad de hacer algo más»

Para esto procuró, acompañando a la Bula, explicar bien claro su contenido y advertir sobre las dificultades en conseguir ésta y lo que ello significaba de atención para con el Rey y la Corte española, no sea que un exagerado rigorismo malogre esta buena voluntad del Sumo Pontífice y eche por tierra los trabajos de varios meses. Para ello insiste en tres puntos fundamentales: en el sentido de las frases en que se otorga el título, en la intención del Papa al obligar a ambos cleros a celebrar su fiesta y a rezar su oficio, y a la labor constante del Papa y de sus ministros a que han accedido con este motivo. Todo lo cual, por ser una gran prueba digna de tenerse en cuenta del interés del Papa a las cosas del Rey, debía meditarse muy en serio antes de cualquier resolución negativa por parte de éste.

«Por ello—son frases de Roda al Marqués de Campo—creo que puede Su Majestad quedar satisfecho de que en el Memorial se explican las principales circunstancias que han movido su real ánimo a tomar por Patrona a María Santísima y que este patronato es adicto y determinado al misterio de su Inmaculada Concepción. Como se repite varias veces que su Beatitud concede la gracia según las preces contenidas en dicho Memorial inserto...»

«El Papa es devotísimo de este misterio, pues ha querido obligar al clero secular y regular a que cumplan con el rito doble de primer clase, y ha concedido indulgencia plenaria a los fieles cristianos que visitasen, en el día de ese soberano misterio, la iglesia...

Por fin ha querido dar las más eficaces pruebas de su propensa inclinación y deseos de condescender con la piadosa intención de Su Majestad trabajando por sí mismo y haciendo trabajar a sus ministros contra el estilo común en Roma en tiempo de Villegiatura y de las vacaciones autonales» (14).

(14) Arch. Sim. Id. Roda a Campo.

Mas cuando estas cartas llegaban a Madrid, ya estaba en camino de Roma la carta del Rey, fechada el 18 de Noviembre, expresando su favorable asentimiento, la cual fué seguida también de otra del Rey, inmediata a la recepción de las de Roda, y que expresaba su plena conformidad. Por ello, nada más llegar a poder del ministro español tales cartas, ultima sus trámites, que llegan por fin a feliz término y se expide la Bula «Quantum ornamenti» el 25 de Diciembre del mismo año, fechada en 8 de Noviembre de 1760, llegando a Madrid el 12 de Enero de 1761, junto con la carta del ministro, cuyo texto principal insertábamos al principio.

SOLEMNIDAD DEL PATRONATO ESPAÑOL

A raíz de la concesión del patronato se le solía considerar como privilegio singularísimo y favor especial otorgado a España. Incluso hasta el punto de considerársele como gracia a donde no había llegado otro Papa. Por otra parte, sabemos que el embajador español Roda, una de las razones más fuertes que procuró buscar y que opuso a los serios reparos que provenían de promotor de la fe, era toda una serie no interrumpida de documentos pontificios anteriores, facilitando dicha advocación por si ponía reparos en conceder expresamente tal favor. Lo dice él mismo en una carta :

«Para que ni en el decreto ni en la carta del Papa haya la menor duda y se pueda referir y sin dificultad atribuir a la concepción de la Virgen el dictado de Inmaculada, podría advertir que tengo recogidos Bulas, Breves, Decretos de la Congregación de Ritos... en que se denomina Santísima, Purísima e *Inmaculada* la Concepción de María» (15).

Copia algunos de ellos y termina diciendo que aún tiene, además de aquéllos, más de 140 decretos directamente dados por los Sumos Pontífices o por la Congregación desde Alejandro VII hasta el año 1746.

¿Es que entonces era un hecho vulgar y corriente la concesión del patronato con esta advocación?

(15) Id. Roda a Ganganelli.

Es natural que Roda insistiese en estos documentos, aún a base de exagerar el valor o multiplicar su número, si veía que de ellos podía sacar la razón y el apoyo más fuertes, y que pusiese todo su tesón en el asunto, aun cuando no fuese más que por complacer con ello al Rey, a quien le unían intereses especiales.

Ya hemos visto cómo en 1630 Urbano VIII había fijado las normas canónicas para la erección del patronato. Debía ser por la intervención de la S. C. de Ritos o por intervención directa del Pontífice mediante Bula o Breve. No hay duda que anteriormente a 1630 hubo muchos pueblos, muchas entidades religiosas o civiles que se pusieron bajo la protección de María en su advocación de Inmaculada. Precisamente esto favoreció el auge especial que este misterio tomó entre el pueblo. Aquí encontraría Roda su abundancia de datos. Pero no habían sido estos documentos ni tan frecuentes ni tan claros en su contenido inmaculista. De hecho, después de obtenido el patronato, se intensificó la propaganda, basada en la originalidad de la concesión.

Anteriores a esta fecha de 1760 y que traten de la Concepción, se citan como principales las siguientes Bulas Pontificias:

«Inter innumera, de Inocencio VIII, en 31 de Marzo de 1489 y «Ad statum prosperum», de Julio II, en 17 de Septiembre de 1511, exigiendo y confirmando el monasterio de monjas «in honorem Conceptionis» de Toledo.

«Insperscrutabilis» de Urbano VIII, en 12 de Febrero de 1622 y «Ortodoxia fidei», del mismo, en 10 de Marzo de 1624, que erigen la milicia cristiana bajo la tutela «Conceptionis Virginis Mariae Inmaculatae».

«Ex quo Sedes Apostolica», de Benedicto XIII, en 1 de Abril de 1727, erigiendo la Archicofradía «Conceptionis Beatæ Mariae Virginis Inmaculatae» en el convento de Araceli, de Roma.

«Insperscrutabilis divinorum», de Clemente XII, en 4 de Diciembre de 1730, aprobando y confirmando los Estatutos de la Universidad de Cervera, en cuyos títulos se insiste en fomentar la devoción y culto hacia la Santísima Virgen en este misterio y se exige para grados el juramento de defenderlo, y de cuya Academia se le llama Patrona.

Todos estos patronatos son anteriores al nuestro y jurídicamente tales. Mas no se refieren expresamente al misterio de que se trata, al recaer el nombre *Inmaculada* sobre la Virgen y no obre su Concepción, que era el detalle cumbre de la discusión entre las Escuelas. Sobre estos, pues, está nuestro patronato, en que expresamente se enuncia como veremos.

Patronatos cuya erección no ha seguido los trámites jurídicos solemnes y que se refiriesen expresamente a la Inmaculada Concepción, sí hubo muchos. Los hubo anteriores al documento de Urbano VIII. Y aún después muchas Coñradías, Instituciones piadosas, Congregaciones, etc., la tomaron por Patrona, ya que bastaba la sola aprobación de los Obispos o de los Superiores respectivos. Patronatos que hubiesen sido aprobados por la Santa Sede por Breve Pontificio y que se refiriesen al misterio concretamente, sólo se enumera el obtenido por los Frailes Menores Conventuales en 1720, de Clemente XI (16).

Otros muchos han sido obtenidos por Breve Pontificio, mas todos refiriéndose al título «Inmaculada Virgen» y no «Inmaculada Concepción».

En resumen: Nuestro patronato aventaja a todos los demás, si no en el tiempo, sí en la precisión en torno a la doctrina del misterio y, sobre todo, en la solemnidad de ser concedido con Bula Pontificia y nada menos que para toda una nación y sus dominios. No es lo mismo una concesión particular, un favor puramente local en que nada se compromete, que una decisión que, si bien nada concreto añadía a la obligatoriedad de aceptación como dogma, tenía toda la fuerza que le podía dar la autoridad pontificia. Así bien se podía calificarlo de «gracia sin ejemplo a donde no había llegado ningún otro Papa».

LA BULA «QUANTUM ORNAMENTI»

El documento, que comienza con las palabras «Quantum ornamenti», está redactado conforme a las fórmulas y solemnidad de las Bulas (17).

(16) Bullarium Romanum, XXI, 837.

(17) La Bula se diferencia del Breve en que, además de ser redactada con más solemnidad, se expide con sello de plomo o de oro, en pergamino oscuro, y lleva en cabeza el nombre del Pontífice con la Cláusula de San Gregorio «Servus servorum Dei», mientras que el Breve se usa para asuntos de menor importancia y se expide en pergamino fino y lleva sencillamente el nombre del Papa, entre otras diferencias.

Consta de tres partes: En la primera alaba la devoción del Rey Católico y del pueblo a la Santísima Virgen y habla de cómo la Iglesia debe favorecer ese culto y esa alabanza universal. Inserta después el Memorial o libelo en el que se había redactado y elaborado el sentido de la petición a Roma en nombre del Rey y del pueblo español, y finalmente viene la parte positiva o dispositiva en que se accede a la petición tal y como se hallaba formulada en el Memorial.

No se emplea en la parte dispositiva la palabra *Inmaculada*, sino sólo en el Memorial.

Ya hemos visto las dificultades que hubo que superar y lo complicado de sus trámites hasta apelar a este recurso de redacción. En el Memorial se expondría claramente el sentido de la petición y en la Bula se prestaría el consentimiento, evitando repetir las palabras comprometedoras de «Inmaculada Concepción». Con ello se evita el cortar a destiempo o coaccionar a las Escuelas, sin menoscabo, de la autoridad de la Bula en favor de la devoción de todo un pueblo.

Comienza el Memorial dando cuenta al Papa de la información que se hizo al Rey por las Cortes; de las señales de devoción que sentía y había sentido el pueblo en todas sus manifestaciones para con el misterio, de defenderlo y propagarlo tanto en el ambiente universitaria, como en el civil o popular, lo mismo en organizaciones oficiales que en manifestaciones privadas, hasta el punto de obligarse con cierta fórmula de juramento como condición de ingreso en algunas Asociaciones; de cómo ya en 1621 las Cortes, interpretando el sentimiento del pueblo, habían formulado este juramento que vienen cumpliendo fielmente en todo el Reino y de cuya devoción y señales de fidelidad a la Santísima Virgen tantos beneficios espirituales y temporales le reporta. Motivos todos que hacían llevar esta súplica al Rey para obtener el patronato con esa advocación expresa.

«Universi Hispaniarum Regnorum delegati totamque Hispanam Ditionem repraesentantes in Comitibus... ab eadem Sacra Majestate Catholica supplices petierunt ut *specialem Regnorum omnium ac ditionum Hispaniae et Indiarum Patronam et advocatam expressam, hanc coeli assumere atque admitti vellet, cum eo cultu et praecum reci-*

tatione, quae sanctorum Patronatui conveniunt, juxta Ecclesiae Romanae ritum...) (18).

Aclara después cómo esto no ha de ir en menoscabo de la devoción y dignidad especial que exigía ya el patronato del Apóstol Santiago, ya que esto es un obsequio a la que es Reina de los Apóstoles, de los Angeles y de la Corte celestial. Por fin formula la petición expresa al Santo Padre de que, atendiendo a los deseos e ilusión de todo un pueblo con su Rey al frente, tenga por bien aprobar y confirmar con su autoridad apostólica este patronato de la Santísima Virgen bajo la advocación de este su misterio.

«Cum autem Rex catholicus libentissimo animo enixas Delegatorum, adeoque totius Hispaniae Regnorum preces exceperit, Emmanuel Roda nunc penes sanctitatem Vestram eiusdem Regis Catholici Minister, eusque regio nominat ac mandato, Sanctitatem vestram orat ut ratum sartumque habeat, atque auctoritate Apostolica approbare et confirmare dignetur ejusdem *Patronatum Sanctissimae Virginis Mariae in ejus sacro Immaculatae Conceptionis Mysterio* cum precum recitatione et cultu congruentibus...» (19).

Viene a continuación la parte positiva de la Bula. Insiste de nuevo en los motivos indicados en el Memorial, haciendo alusión a la devoción del Rey y de su pueblo, y a la utilidad espiritual y temporal del Reino e incremento de la devoción para con la Santísima Virgen, y según su suprema autotridad se aviene a conceder la petición, aprobando y confirmando el Patronato. Como antes explicamos, y por las razones expuestas, no emplea nunca las palabras «Inmaculada Concepción» sino sólo hace alusión al contenido del Memorial. Mas el patronato conserva todo su valor, ya que se ve claramente la mente del Papa, referida expresamente al misterio, y el no indicarlo no pasaba de ser una pura medida circunstancial de método sin intención negativa ninguna, además de que tiene todo su valor en el Memorial,

(18) Cf. Bula «Quantum ornamenti», que transcribimos en otro lugar de esta Revista.

(19) Id.

donde se repite tres veces, el cual se procura insertar en la Bula, donde, por tanto, adquieren todas sus expresiones el valor de ésta.

Recogemos lo fundamental de la concesión :

«Nos eximiant et undique perspectam dicti Carolis Regis religionem summopere commendantes, ac subjectorum ipsi populorum pietatem, et devotionem hujusmodi praedecessorum nostrorum exemplo tueri volentes, illius voluntati eo impensius obsecundare studemus, quo auctoritas spirituali, et temporali dietorum Regnorum et Dominiorum utilitate noscitur profutura, firmanque spem et fiduciam habentes eandem Beatissimam Virginem Genitricem Mariam gratam habituram in coelis, quod Unigeniti ejus Filii Domini nostri auctoritate nobis, licet immerito, tradita gerimus in terris, *ipsam in praedicto Mystério colendam, uli praecipuam universalem patronam dictorum Regnorum, et Dominiorum, juxta preces in praeserto supplici libello expositas decernimus, et electionem, ut praefertur, faclam Apostolica auctoritate, harum serie confirmamus et approbamus* » (20).

A continuación hace la institución de la fiesta con el Oficio y la Misa conforme el rito doble de primer clase, con octava, para ambos cleros y para todo el Reino, como había sido pedido, según las prerrogativas de estos patronatos, y concediendo indulgencia plenaria de todos los pecados a quienes confesasen y comulgasen celebrando con las debidas disposiciones esta fiesta, para lo cual vuelve a aludir dos veces al misterio.

Con las fórmulas acostumbradas de redacción termina la Bula, fechada el 8 de Noviembre (VI Idus Novembris) de 1760, y firmada por el Cardenal Prodatario Juan Florio.

El Rey da cuenta oficial del Patronato en una disposición redactada en forma de ley el 16 de Enero de 1761 y que lleva por título : «Universal Patronato de Nuestra Señora en la Inmaculada Concepción en todos los Reinos de España e Indias» y que dice así :

(20) Id.

«Don Carlos III en el Pardo : confirmándome mi religioso celo y devoción al Misterio de la Inmaculada Concepción de la Virgen Nuestra Señora, con el que igualmente han mantenido y conservado siempre mis Reinos y vasallos, vine gustoso en condescender a la súplica que aquellos me hicieron juntos en Cortes, celebradas con motivo del juramento que debían hacer y me hicieron a mi exaltación al trono de esta Monarquía... tomando como tomé luego por singular Patrona y Abogada de mis Reinos... a esta Soberana Señora en el referido Misterio de su Inmaculada Concepción...; y habiendo en consecuencia interpuesto mis humildes ruegos a Su Santidad para que se sirviese aprobar y confirmar este patronato y conceder el rezo y culto correspondiente, ha venido su Beatitud en dispensar ambas gracias en los términos que contiene el siguiente Breve...» (21).

Así quedaba conseguido para España y sus Dominios esta gracia singular que tantos beneficios iba a traer a las almas, ya que significaba un nuevo impulso, un nuevo despertar mariano en todas las manifestaciones para con la Madre de Dios. Porque a esta declaración oficial siguieron no pocas de carácter particular o local. Muchos pueblos tramitaron para sí su patronato especial, así como algunas Universidades y Seminarios Conciliares y otros Centros culturales o Corporaciones se pusieron bajo su protección. Así tomaba la piedad cristiana cada vez más un sentido mariano y se creaba un ambiente social y una inquietud creciente en torno a este misterio. Por eso, la declaración del Patronato significó un gran paso hacia la declaración del dogma en España y, por tanto, en la Iglesia, puesto que España, con su piedad mariana en el pueblo y con su Teología, ha cooperado de manera privilegiada, primero a su desarrollo y luego a su definición.

FR. L. FERNANDEZ, O. P.

(21) Novísima Recopilación, I. I, tit. 1.º. Cf. «La Inmaculada y España», P. Nazario Pérez, S. J. Editorial «Sal Terrae», Santander, 1954, pág. 311.

Bula «Quantum ornamenti», de S. S. el Papa
Clemente XIII, por la que se declara a la
Virgen María, en el misterio de su Inmacu-
lada Concepción, Patrona de España

CLEMENS EPISCOPUS

Servus servorum Dei,
ad perpetuam rei memoriam.

*Quantum ornamenti ac praesidii semper Reg-
nis accenderit ex insigne pietate erga Deum. ac
Beatissimae Virginis Mariae veneratione, ex qui-
bus coelestes omnes benedictiones promanant,
optime intelligentes, ideoque praecipuo Offici
nostri muneri satisfacturi, quo Christiani orbis
spirituali ac temporali bono prospicere debemus,
petentibus illis, paterna caritate obsecundare non
renuimus, quae inclitae Coelorum Reginae auxi-
lium opemque implorant, cujus, cultus, ut in dies
magis magisque augeatur, par aequumque est
Apostolica auctoritate providere; proinde liben-
tissime pia complenda censemus vota populorum,
qui eandem Beatam Virginem sub speciali titulo
in Hispaniarum Regnis venerari exoptant, idque
potissimum expetente Pio, Religioso et de Ro-
mana Ecclesia optime merito Rege Catholico,
qui amplissimas suas ditiones tum florentissimas
undequaue reddere, tum maxime supremo, ac
coelesti patrocinio roborare quotidie summo stu-
dio contendit. Nuper siquidem nobis regio nomi-
ne charissimi in Christo Filii nostri Caroli*

Hispaniarum Regis Catholici, dilectus filius Emmanuel de Roda, dicti Caroli Regis Consiliarius, et modo apud Nos negotiorum ejusdem Caroli Regis Minister, supplicem porrexit libellum tenoris sequentis, videlicet:

Beatissime Pater: *Universi Hispaniarum Regnorum Delegati, totamque Hispanam Ditionem repraesentantes in Comitibus habitis sexto decimo Kalendas Augusti hujus anni, Serenissimo Regi Catholico retulerunt de perpetua atque insita omnibus, qui Hispano nomine censentur, pietate ac religione erga Satissimam Dei Genitricem Angelorum Reginam, Virginem Mariam, praesertim in ejus Immaculae Conceptionis Misterio. illud illudque sanctissime servari in quovis, sive militari Ordine, sive studiorum Universitate, seu Civitatum Senatu, Collegio, sodalitia, aut quocumque alio legitimo corpore: vix autem est quisquam ex Regi Catholico subjectis, qui in aliquem hujusmodi coetum non sit adscriptus, ut quisquis in coetum aut ordinem hujusmodi cooptatur, primum se Sacramento ex formula concepto obstringere debeat, de tenendo, ac studiose et pro viribus defendendo Immaculae Conceptionis Misterio, cui Sacramento sese Rex ipse Catholicus, atque Hispaniarum Regnorum Delegati similiter obtrinxerunt in Conventu habito anno millesimo sexcentesimo vigesimo primo, festumque cum octava, juxta Ecclesiae Romanae ritum impensa publica quotannis celebrandum perpetuo decreverunt; quod ad hanc usque diem diligentissime observatur, ita ut effuso huic Hispanorum cultui erga Deiparam Virginem, ejusque Purissimam ac Immaculatam Conceptionem merito tribuuntur et felicitas publica, qua Hispaniarum Regna fruuntur, et Fidei atque Religionis puritas, quae in eisdem viget, quamplura denique beneficia, quibus a Divina providentia donantur in dies. Quoniam autem mirus est Regnorum consensus cum ipso Rege Catholico, emulante Illustrum*

Praedecessorum exempla in hoc pio studio colendi Immaculatae Conceptionis Misterium, propterea ab eadem Sacra Majestate Catholica supplices petierunt, ut specialem Regnorum omnium, ac Ditionum Hispaniae et Indiarum Patronam, et advocatam expressam, hanc Coeli terraeque Dominam, in sacro ejus Immaculatae Conceptionis Misterio assumere atque admitti vellet, cum eo cultu et precum recitatione, quae Sanctorum Patronatui conveniunt, juxta Ecclesiae Romanae ritum, sine tamen praesudicio, aut detrimento cultus Sancto Jacobo Apostolo, primaevo Hispaniarum Patrono praestandi, cum ei nolint nec valeat honoris quidquam detrahi aut imminui, ob novum hoc obsequium, Apostolorum, Angelorum, totiusque Aulae Coelestis Reginae deferendum. Cum autem Rex Catholicus, libentissimo animo, enixas Delegatorum, adeoque totius Hispaniae Regnorum preces exceperit, Emmanuel Roda nunc penes Sanctitatem vestram ejusdem Regis Catholici Minister, ejusque regio nomine ac mandato, Sanctitatem vestram orat, ut ratum sartumque habeat, atque auctoritate Apostolica approbare et confirmare dignetur ejusdem Patronatum Sanctissimae Virginis Mariae in ejus Sacro Immaculatae Conceptionis Misterio, cum precum recitatione et cultu congruentibus: atque ut probe intelligantur quae in hanc rem, ut praefertur, gesta sunt, autenticas attestations actorum indictis generalibus Comitibus, quod decet obsequio, exhibet et pro gratia, etc.

Cumque simul nobis obtulerit ipsius Regis epistolam, datam Sancti Ildephonsi, die vigesima octava Augusti proxime elapsi, nobisque directam, qua gesta hac de re in praehabitis Comitibus nobis representans, ut ejus votis annueremus humiliter supplicat. Nos eximiam, et undique perspectam dicti Caroli Regis Religionem summo opere commendantes, ac subditorum ipsi popu-

lorum pietatem, et devotionem hujusmodi praedecessorum nostrum exemplo tueri volentes, illius voluntati eo impensius obsencundare studemus, quo auctoritas spiritali, et temporali dictorum Regnorum et Dominiorum utilitate noscitur profutura, firmamque spem et fiduciam habentes eandem Beatissimam Virginem Dei Genitricem Mariam gratam habituram in Coelis, quod Unigeniti ejus Filii Domini nostri auctoritate nobis, licet immerito, tradita gerimus in terris, ipsam in praedicto Misterio colendam, uti praecipuam universalem Patronam dictorum Regnorum, et Dominiorum, juxta praeces in praescripto suplici libello expositas decernimus, et electionem, ut praefertur, factam Apostolica auctoritate, harum serie confirmamus et approbamus; ejusdem Misterii propterea festum in dictis Regnis et Dominiis, per universum Clerum, tam Secularem, quam Regularem, et quomodolibet exemplum, sub ritu duplici primae clasis cum Octava celebrari, cum prorrogativis omnibus, hujusmodi Patronorum festis competentibus, et a Sede Apostolica approbatis, juxta tamen Rubricas Breviarii et Missalis Romani, et sine immutatione aliqua cultus in dictis Regnis et Dominiis Sancto Iacobo Apostolo etiam illorum Patrono praestari soliti, ac salva in omnibus observantia constitutionum Romanorum Pontificum Praedecessorum nostrorum, praesertim felicitis recordationis Pauli Quinti, anno millesimo sexcentesimo vigesimo secundo, et Alexandri Septimi, anno millesimo sexcentesimo sexagesimo primo, super ejusdem Misterii veneratione editas, quarum tenorem per praesentes innovare intendimus, dicta Apostolica auctoritate servari et exhiberi concedimus, ac respective praecipimus et decernimus. Praeterea omnibus utriusque sexus Christi fidelibus, vere poenitentibus et confessis ac Sacra Communione refectis, qui die quo dicti Misterii celebritas per Catholicam Ec-

clesiam recolitur a primis vespers, usque ad occasum Solis diei hujusmodi, quamlibet Ecclesiam in Regnis et Dominiis praefatis, Omnipotenti Deo in honorem ejusdem Beatae Mariae Virginis dicatam, et quoad Regulares et Moniales, qui propriam Ecclesiam quotannis devote visitaverint, et ibi pro Christianorum Principum concordia, haeresum extirpatione, et Sanctae Matris Ecclesiae exaltatione, pias ac preces effunderint, plenariam omnium peccatorum suorum indulgentiam et remissionem, misericorditer in Domino, perpetuis futuris temporibus concedimus. Non obstantibus, quatenus opus sit, caeteris quibuscumque Constitutionibus Apostolicis, et decretis etiam generalibus editis, quibus omnibus et singulis illis, alias in suo robore permansuris, hac vice dumtaxat harum serie derogamus contrariis quibuscumque. Volumus autem, quod earumdem praesentium trassumptis etiam impressis, per aliquem Notarium publicum subscriptis, et sigillo personae in Ecclesiastica dignitate constitutae munitis, eadem prorsus ubique fides adhibeatur, quae eisdem praesentibus originalibus adhiberetur, si forent exhibitae vel ostensae. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae constitutionis, declarationis, decreti, concessionis, derogationis et voluntatis infringere, vel ei ausu temerario contraire; si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem Omnipotentis Dei, ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus, se noverit incursum. Datum Romae apud Sanctam Mariam Majorem, anno Incarnationis Dominicae millesimo septingentesimo sexagesimo, sexto Idus Novembris, Pontificatus nostri anno tertio.=C. Cardinalis Prodatarius.=Pro Domino Cardinali Passioneo.=Joannes Florius, Substitutus. (1).

(1) Cópia auténtica de la Bula, que se conserva en el Archivo de la Universidad Civil de Salamanca. Libro de Claustros. Año 1760-1761.

COMENTARIOS

Acotaciones a un artículo sobre el «Sensus plenior»

En la revista *Lumen*, del Seminario Diocesano de Vitoria, publicó el profesor de dicho Seminario, don Andrés Ibáñez Arana, un artículo titulado: «El concepto de inspiración y el porvenir del «sensus plenior». (Cf. *Lumen*, 7 (1953), pág. 193-219). En él tiene en cuenta las ponencias que sobre este tema se presentaron en Madrid, en la XII Semana Bíblica Española. Pero especialmente se fija en nuestra disertación titulada: «Si es posible y en qué medida un «sensus plenior» a la luz del concepto teológico de inspiración» (Cf. *XII Semana Bíblica Española*, Madrid. Consejo de Investigaciones Científicas, págs. 283-329), ya que en todo él va siguiendo bastante de cerca el desarrollo de la misma, para hacer las observaciones oportunas, y manifestándose en un sentido opuesto.

Como el tema del «sensus plenior» es de actualidad bíblica muy grande, y como no hemos tenido noticia de la publicación de este artículo hasta muy recientemente, es por lo que también vamos a pasar nosotros revista ahora a algunas de las afirmaciones del Sr. Ibáñez Arana, afirmaciones que son clave de su posición.

* * *

La posición del Sr. Ibáñez Arana es la siguiente: «Nuestras conclusiones son, pues, las siguientes: El «sensus plenior», tal como lo hemos entendido en este trabajo, es imposible a la luz del concepto de inspiración. No existe ningún argumento que pueda en el futuro demostrarnos la existencia de tal sentido.

Las grandes ventajas que se le atribuyen no resisten una crítica severa» (Cf. *Lumen*, 1953, pág. 218-219). La posición es clara y rotunda. Veamos, sin embargo.

* * *

Un como «sed contra» que utiliza el Sr. Ibáñez Arana en su artículo es que «ese *sensus plenior* del que se espera la solución de tantos problemas bíblicos a la vez, fué considerado por algunos insignes profesores que participaron en las Semanas Bíblicas de 1951 y 1952 como imposible a la luz del concepto católico de inspiración» (Cf. *Lumen*, a. c., pág. 195).

Sin embargo, ha sido juzgado posible, e incluso admitido como un hecho, por un número de profesores que en cantidad son mayoría, y que en calidad en nada desmerecen de los más «insignes profesores» que sostienen lo contrario. Sí, en cambio, extraña cómo puede sostenerse en virtud del «concepto católico de inspiración» (pág. 195) la imposibilidad del «*sensus plenior*» como sentido intentado por Dios, desconocido--salvo revelación--por el hagiógrafo y que se descubre posteriormente a través de la revelación posterior o del magisterio de la Iglesia. Porque ninguna de las razones alegadas en contra han probado esta imposibilidad, mientras que las razones en contrario, como luego veremos, no han podido ser rebatidas.

* * *

Alegamos nosotros en defensa de la *posibilidad* del «*sensus plenior*», y sólo como un argumento *analógico*, el pensamiento de Santo Tomás en la cuestión 174, a. 4 de la II-II, lo mismo que los lugares paralelos en su comentario al evangelio de San Juan (cap. XI, lect. 7) y a la epístola a los Hebreos (cap. XI, lect. 7), y según el cual Caifás «profetizó» verdaderamente movido por el Espíritu Santo, pero siendo totalmente inconsciente de su profecía.

El Sr. Ibáñez Arana, comentando esta alegación nuestra, dice:

«Por último, baste decir que a continuación del texto citado (del comentario a San Juan) y sin que medie ninguna otra frase, concluye Santo Tomás: «Ex quo patet quod non magis potest dice propheta quam asina Balaam».

Estas palabras, puestas como colofón de un texto en sí mismo suficientemente claro, excluyen toda controversia». (Cf. a. c. pág. 208).

Efectivamente, el texto de Santo Tomás es «en sí mismo suficientemente claro» para que pueda valer como argumento analógico para probar, con su autoridad, la posibilidad del «sensus plenior». O el Sr. Ibáñez Arana pretende con ello dar un golpe efectista, naturalmente sin valor científico, o no ha comprendido el pensamiento de Santo Tomás, a nuestro propósito, pues con esta conclusión, así presentada, se hace negar a Santo Tomás lo que está defendiendo en el mismo pasaje.

Santo Tomás enseña en varios pasajes de sus obras que los profetas pueden ejercer su oficio profético de una manera perfecta o imperfecta. Para que al profeta se le considere como tal ha de reunir estas dos condiciones : a) que profetice, y b) que sepa que profetiza y lo que profetiza. Así dirá en su comentario a los Hebreos :

«Hoc est de ratione prophetarum, quod cognoscat illud quod videt, vel dicit, vel facit. Quando autem non cognoscit, non est vere propheta, sed participative tantum. Et sic dicit Joannes Caipham prophetasse, quia habuit aliquid prophetiae. Iste autem motus Spiritus Sancti dicitur instinctus secundum Augustinum» (Cf. S. Th. *In epist. ad Hebraeos*, cap. XI, lect. 7).

Pero qué valor tenga para Santo Tomás este «instinctus propheticus» en el caso de Caifás se ve que lo considera una verdadera profecía. Pues precisamente tratando de resolver la cuestión de «si los profetas conocen siempre lo que profetizan» (II-II, q. 173. a. 4) dirá que no, porque son «instrumentum deficiens» en las manos de Dios para la obra profética. Y lo *prueba* primeramente en el «Sed contra» con el caso de Caifás, citado en San Juan (Jn. 11, 51). Y concluye : «Luego no todo el que profetiza conoce lo que profetiza». Y cuyo ejemplo, *probativo* a este propósito, es tema dominante en Santo Tomás. Podrán los exégetas seguir o no esta interpretación del pasaje de San Juan, pero no que éste no sea el pensamiento de Santo Tomás. Para el Angélico el caso de Caifás fué un caso de *verdadera profecía*, aunque por no conocer lo que profetizaba, lo fué en sentido imperfecto : «instinctus propheticus».

Y aún lo valora más, diciendo que fué una verdadera moción sobrenatural del Espíritu Santo en Caifás. Así, aparte de otros pasajes, como ejemplo de «*ille cuius mens movetur* ad aliqua verba exprimenda» pero que «*non intelligit quid Spiritus Sanctus per haec verba intendat*», pone precisamente el caso de Caifás (Cf. *In evang. Joann. comment.*, cap. XI, lect. 7).

Pensamiento que vuelve a recoger en la *Summa*, al decir :

«Quandoque autem ille cuius mens movetur (por el E. S.) ad aliqua verba depromenda, non intelligit quid Spiritus Sanctus per haec verba intendat, sicut patet de Caipha» (II-II, q. 174, a. 4).

Por tanto, si el Espíritu Santo «mueve la mente» de Caifás para que «profetice» algo que él ni siquiera sospecha, se sigue de este caso que, para Santo Tomás, un ser cognoscitivo puede ser *instrumento* en las manos de Dios para realizar una obra —expresar un pensamiento—que va fecundado sobrenaturalmente por Dios, siendo el instrumento cognoscitivo desconocedor : a) del hecho mismo de ser instrumento sobrenatural-profético en las manos de Dios, y b) ser desconocedor de esa plusvalía de que Dios sobrecarga su pensamiento.

Y si esto es posible para Santo Tomás en un caso de profecía, para Santo Tomás, por este capítulo del desconocimiento, es igualmente posible la naturaleza del «sensus plenior». Ya que la dificultad es fundamentalmente la misma. Y es lo que nosotros, en el artículo aludido, alegamos como argumento *analógico* para probar, por este caso utilizado por Santo Tomás, la posibilidad, según sus principios, del «sensus plenior».

Pero este pensamiento sobre el doble concepto de profeta —profeta en sentido perfecto y profeta imperfecto, o «*instinctus propheticus*»—es lo mismo que Santo Tomás enseña en el Comentario al evangelio de San Juan, y que el Sr. Ibáñez Arana rechaza con unas palabras citadas por Sto. Tomás, y que según el articulista «estas palabras, puestas como colofón de un texto en sí mismo suficientemente claro, excluyen toda controversia» (a. c. pág. 208). Coincidimos en que este texto es «en sí mismo suficientemente claro», por lo que es analógicamente valedero para la posibilidad del «sensus plenior». Santo Tomás, en este pasaje del Comentario a San Juan, enseña :

a) Que Caifás no obró por impulso propio.

«...quod quia posset aliquis credere Caipham instinctu proprio verba dicta protulisse, Evangelista hoc excludit, dicens: Hoc autem a semetipso non dixit».

b) Que fué por moción del Espíritu Santo.

«Ex quo datur nobis intelligi quod etiam malos in dignitate constitutos *Spiritus Sanctus movet* ad loquendum aliqua vera et futura pro utilitate dumtaxat aliorum». Pero teniendo en cuenta que esta moción del E. S., en el caso de Caifás, es, como dice Santo Tomás en otros lugares ya citados antes, por una verdadera moción sobrenatural de la mente («Ille cuius mens movetur..., sicut patet de Caipha»). Cf. II-II, q. 174, a. 4).

c) Y nuevamente Santo Tomás establecerá a este propósito su ya conocida distinción entre el profeta en sentido perfecto, que es el que sabe que está profetizando y conoce lo que profetiza, y el profeta en sentido imperfecto.

«Contingit autem quandoque quod utrumque aliquis habet, non tamen proprie dicitur propheta: nam quandoque aliquis habet propheticam visionem, sicut Nabuchodonosor et Pharao; et similiter ipsam visionem aliis annuntiaverunt; non tamen prophetae dici possunt, quia defuit eis aliquid, scilicet intelligentia visionis, qua opus est in visione».

d) Por lo que aplicando él mismo estos principios al caso de Caifás, concluye:

«Caiphas autem licet visionem propheticam non habuerit, habuit tamen denuntiationem rei propheticæ: inquantum scilicet denunciavit utilitatem mortis Christi. Quandoque namque *Spiritus Sanctus movet* ad totum quod pertinet ad prophetiam, quandoque autem ad aliquid tantum... Unde non dicitur propheta (Caipha) nisi inquantum habuit propheticum actum in denuntiatione... Ex quo patet quod non magis potest dici propheta quam asina Baalam» (*In evang. Joann. comm.*, cap. XI, lect. 7).

Luego, según Santo Tomás, si Caifás profetizó *movido por el Espíritu Santo*, es que fué verdadera profecía, aunque él no

tuviese los requisitos del profeta en su sentido perfecto, que el mismo Santo Tomás establece. Por lo que *sólo en este sentido* Caifás no es más profeta que el caso que cita de Balaam.

Pero concluir de aquí, como quiere el Sr. Ibáñez Arana, que estas palabras de la cita de Santo Tomás «excluyen toda controversia», es o negar el valor que tiene la argumentación de todo este pasaje, es decir, que Caifás no fué en el sentido dicho por Santo Tomás profeta, o es sacar de lo dicho una conclusión desproporcionada. El caso de Caifás, según Santo Tomás lo interpreta, es un argumento válido para probar *analógicamente* la posibilidad del «sensus plenior», ya que la dificultad fundamental de este caso y de este sentido bíblico son las mismas.

* * *

«Y vamos con las palabras de Santo Tomás. Creemos que admiten una explicación satisfactoria. Los instrumentos de que habla Santo Tomás son instrumentos impropriamente dichos (los profetas comunican los mensajes divinos como causas principales). Sin embargo, como Dios se sirve de ellos para comunicarse a los hombres, bien se puede decir que son instrumentos de Dios, aunque en sentido impropio. ¿Por qué no pensar que cuando Santo Tomás habla de «instrumentum deficiens» se fija en esta clase de instrumentos impropriamente dichos, que son los profetas?» (a. c. págs. 209-210).

No pensamos en eso, porque eso va :

a) Contra la doctrina metafísica de Santo Tomás en la causalidad instrumental, y de la cual los profetas, tomados en toda la amplitud en que Santo Tomás los toma, no son más que un caso particular de su doctrina.

b). Porque va, en este caso, contra el mismo «artículo» de Santo Tomás, en el que *prueba* que los *profetas* no siempre conocen lo que profetizan, como en el caso de Caifás en el «Sed Contra»: que ni supo que era profeta, ni lo que profetizaba.

Y en el mismo cuerpo del «artículo» dirá que «*etiam veri prophetiae non omnia cognoscunt...*», resaltando así que los otros profetas imperfectos, que llegan en sus diversos grados hasta el caso de Caifás, quedan también incluidos. Luego queda excluída de este «artículo» de Santo Tomás la interpretación del

«instrumentum deficiens» restringido sólo a los profetas conscientes de su *munus propheticum*.

* * *

A propósito de Santo Tomás, escribe :

«Digamos, en primer lugar, que, aun cuando Santo Tomás defendiera el «sensus plenior», no se seguiría de ello su posibilidad. Algo hay que atribuir en orden a un mejor conocimiento de la inspiración a los autores que en la Iglesia ha habido después de él a través de siete siglos» (a. c. pág. 205).

A Santo Tomás se le sigue... o no se le sigue. Pero no se le pretende presentar, ni aun hipotéticamente, como defensor de lo que *no es posible* : «aunque Santo Tomás defendiera el «sensus plenior» no se seguiría de ello su *posibilidad*». Máxime en algo que está entrañado en la esencia misma de su doctrina de la causalidad instrumental.

Y en cuanto a lo que hay que «atribuir» a «los autores que en la Iglesia ha habido después de él a través de siete siglos», reconociendo sus innegables méritos, no deben olvidarse, sin embargo, las palabras de Pío XII a este propósito : «Parece digno de peculiar mención que los *teólogos católicos, siguiendo la doctrina de los Santos Padres, y principalmente del Angélico y Común Doctor*, han explorado y propuesto la *naturaleza y los efectos de la inspiración bíblica mejor y más perfectamente que como solía hacerse en los siglos pasados*». (Cf. *Divino afflante Spiritu*, A. A. S., 1943, pág. 314). Santo Tomás es, pues, camino seguro en la investigación de la naturaleza y efectos de la inspiración bíblica y, por tanto, en la posibilidad o imposibilidad del «sensus plenior».

* * *

El principal argumento que utiliza el Sr. Ibáñez Arana para defender su posición es el que utilizan, ordinariamente, los que rechazan la posibilidad del «sensus plenior». Dice así :

«Dios... como autor de la Sagrada Escritura, no juzga acerca de una verdad en orden a escribirla, sino en cuanto

toma el entendimiento del hagiógrafo, lo utiliza como instrumento y hace que juzgue. No son dos juicios, uno después de otro, ni dos afirmaciones, sino un juicio y una afirmación que, al proceder de Dios y del hombre, hace a ambos autores.

Ese es el modo que Dios ha escogido para llegar a escribir un libro. Podía haber trasladado su mensaje sin ningún intermediario; no lo quiso. Podía haber utilizado la mano de un hombre; tampoco lo quiso. Ha querido utilizar las facultades del hombre. Más aún: esas facultades no son para Dios un lugar de paso por donde ha de llegar al libro. Son el instrumento sin el cual ha querido no poder escribir nada, ni juzgar como autor nada, ni afirmar como autor nada» (a. c. pág. 203).

Este es el argumento utilizado por los negadores del «sensus plenior»: que siendo el hagiógrafo instrumento consciente, en cuanto no es cognoscente, no es instrumento. Y esto es algo que se da por inconcuso por los negadores del «sensus plenior». Pero es algo que ni está dicho en los documentos de la Iglesia ni se sigue como necesidad de ellos; y es algo, por el contrario, que está entrañado en el concepto mismo de instrumento, ya que ha de ser rebasado, por hipótesis, por la superioridad de la *causa principalis*, y esto sea tratándose de un instrumento inorgánico o consciente.

El Sr. Ibáñez Arana da por inconcuso que el hagiógrafo es «el instrumento sin el cual (Dios) ha querido no poder escribir nada, ni juzgar como autor de nada, ni afirmar como autor nada» (a. c. pág. 203). Y añade en otro lugar: «El concepto de inspiración arriba expuesto es, pues, algo enteramente logrado; y ese concepto excluye el «sensus plenior». Esa es la conclusión de nuestro trabajo» (a. c. pág. 211).

Estas dos afirmaciones están sin probar. En cambio, lo que está enteramente probado, y esto por enseñanza de la misma Iglesia, es que el sentido «típico» es sentido «genuinamente» bíblico, y lo es en un sentido «estricto», y que además está «inspirado por Dios al hagiógrafo». Luego volveremos a tratar de este tema. Y el sentido «típico», como es doctrina ordinaria, es desconocido por el hagiógrafo, a no ser que medie, excepcionalmente, una revelación. Luego para ser «inspirado» no necesita ser conocido.

Por eso, las razones que, basadas en esta objeción se traen contra la posibilidad del «sensus plenior», no son apodícticas.

Y los argumentos que se traen basados en el concepto de inspiración van más allá de lo que la Iglesia enseña a este propósito, como ahora veremos.

a) *Los documentos de la Iglesia sobre la inspiración bíblica.* La Iglesia, en su enseñanza sobre la *naturaleza* de la inspiración bíblica, habló sobre la naturaleza de esta inspiración en el *sentido literal directo*, y habló también del *hecho* de la inspiración del sentido «típico». Pero no habló, según nuestro parecer, de la naturaleza del sentido «típico», ni expresamente de la posibilidad y naturaleza del sentido «pleno». De su enseñanza sí se concluye que la inspiración bíblica ha de ser *unívoca* en la constitución *bíblica* de cualquier sentido, es decir, siempre ha de haber conjunción de causa principal—Dios—y causa instrumental—hagiógrafo—. Pero no ha dicho ni de sus enseñanzas se desprende la exigencia de un concepto igualmente unívoco para la *comprensión* que del pensamiento e intento de Dios haya de tener el hagiógrafo. El caso mismo del sentido «típico», que está, como enseña la P. Comisión Bíblica, «inspirado por Dios al hagiógrafo», y que, por doctrina universalmente admitida, puede ser desconocido del hagiógrafo, confirma bien la ausencia de esta exigencia en el caso concreto de un sentido bíblico. De los documentos de la Iglesia se sigue que es absolutamente necesaria esta comprensión en el hagiógrafo para la constitución del sentido literal directo. Pero no se dice ni se concluye esto, como exigencia de su enseñanza, para otros sentidos distintos, como se ve bien claro en el caso del sentido «típico». Por eso, la afirmación de que «el concepto de inspiración arriba expuesto es, pues, algo enteramente logrado; y ese concepto excluye el «sensus plenior», como escribe el Sr. Ibáñez Arana, es algo gratuito; está sin probar. (Cf. *La Ciencia Tomista*, núm. 249 (1953), pág. 625-661).

b) *El concepto de causalidad instrumental.* A este propósito el Sr. Ibáñez Arana escribe en su artículo:

«Es de la esencia de la causalidad instrumental el que el efecto no pueda rebasar la capacidad del instrumento. Una acción instrumental que no proceda del instrumento es metafísicamente imposible. Una acción que proceda del instrumento y que supere la capacidad del instrumento aplicado y elevado por la causa principal, es metafísica-

mente imposible. La causa principal puede sacar a veces de un instrumento tenido por poco apto un partido insospechado. Pero con ello no hace sino demostrar que aquel instrumento, en manos de un gran artista, servía para mucho más de lo que se pensaba» (a. c. pág. 209).

Desde un punto de vista tomista esto es la negación de la doctrina de la causalidad instrumental tal como Santo Tomás la enseña.

Decir que «es de esencia de la causalidad instrumental el que el efecto no pueda rebasar la capacidad del instrumento», es negar el concepto mismo de causa instrumental, al hacer al instrumento causa principal.

Decir que «una acción instrumental que no proceda del instrumento es metafísicamente imposible», de no ser ello una tautología, es transformar el instrumento en causa principal.

Decir que «una acción que proceda del instrumento y que supere la capacidad del instrumento aplicado y elevado por la causa principal es metafísicamente imposible», es negar el concepto, tomista al menos, de la diferencia entre la causa principal y la causa instrumental. Pues para Santo Tomás, todo efecto producido por un instrumento, que es elevado y aplicado por la causa principal, una de dos: o rebasa por necesidad *metafísica* la capacidad del instrumento, o es que sólo puede producir la causa principal en él, lo que él, sin ella, puede producir. En cuyo caso la causa principal le sobra; sólo necesitaría el pasar de la potencia al acto. Pero no es éste el concepto tomista de la causalidad instrumental.

Para el tomismo todo instrumento tiene su «forma» propia que, por hipótesis, se pone en acto al ponérsela en función de la causa principal. Pero ésta ejerce en el instrumento dos funciones: a) lo eleva *intrínsecamente*, comunicándole transitoriamente una «virtus» que, por hipótesis metafísica, rebasa la capacidad del instrumento, y b) lo aplica al acto.

Se comprende muy bien que en la posición del Sr. Ibáñez Arana el «sensus plenior» no tenga cabida. Porque según él «es de esencia de la causalidad instrumental el que el efecto no pueda rebasar la capacidad del instrumento» (a. c. pág. 209). En cuyo caso, el efecto, que aquí es un contenido intelectual —pensamiento—, no puede rebasar la capacidad del instrumen-

to, que es el hagiógrafo. Lo que él no conozca no puede tener valor de instrumentalidad.

Mas para Santo Tomás, como la causa principal exige por necesidad metafísica rebasar en el efecto la simple capacidad del instrumento, la posibilidad del «sensus plenior» tiene por necesidad cabida, por ser sencillamente un caso particular de su sistema de la causalidad instrumental.

Así, por ejemplo, para Santo Tomás los sacramentos causan la gracia físicamente. Son instrumentos físicos de la gracia. La «materia» y «forma» del sacramento van a ser tomados por Dios para *causar*, mediante ellos, por la elevación intrínseca de ellos, la gracia en el alma. Pero la desproporción entre el «signo» del sacramento y el efecto sobrenatural que causa es evidente. Y, sin embargo, ese «signo» así *elevado y aplicado* por Dios *causa todo* el efecto sobrenatural en el alma.

Si a pesar de esta desproporción absoluta que existe entre el «signo» y el efecto sacramental, los sacramentos son para Santo Tomás verdaderos instrumentos físicos de la gracia, no se ve razón en contra, ni se puede ver dificultad especial al plantearse este problema en el orden cognoscitivo. Porque no se trata entonces—«sensus plenior»—de intentar un imposible. «Lo que no puede hacer (Dios)—escribe el Sr. Ibáñez Arana—es que (el hagiógrafo) piense más de lo que piensa» (a. c. página 204). Ciertamente. Lo que repugnaría es que el hagiógrafo, sin pensar en nada, fuese instrumento consciente de algo. Pero aquí, en la constitución del «sensus plenior», este algo pensado existe: es el sentido literal directo. Dios, para esto, eleva como *causa principalis* toda la actividad natural del pensamiento del hagiógrafo para que ésta se realice en el orden sobrenatural. Sólo que esta acción sobrenatural de Dios no termina aquí, sino que Dios utiliza instrumentalmente la mente del hagiógrafo para que éste juzgue sobrenaturalmente «quod Deus vult et quomodo vult». Y en este *modo* sobrenatural con que Dios hace que el hagiógrafo juzgue lo que El quiere, queda depositado, quedan incluidas en él las virtualidades y los contenidos implícitos que Dios quiere.

Y para todo esto la mente del hagiógrafo es instrumento. Porque la misma proporción —o desproporción—que existe entre el «signo» sacramental y su efecto sobrenatural, y ser este «signo», no obstante, verdadera causa instrumental *total* del

efecto sobrenatural, de igual manera la mente sobrenaturalizada del hagiógrafo—que encierra el sentido literal directo—puede ser igualmente verdadero instrumento *total* para el efecto sobrenatural excedente a la comprensión del hagiógrafo, como prolongación instrumental de la acción divina.

Por eso estamos en pleno desacuerdo con las afirmaciones que hace el Sr. Ibáñez Arana a este propósito, cuando dice:

«¿Dónde está esa plusvalía del sentido? ¿En la afirmación del entendimiento del hagiógrafo? No, por hipótesis; si pone esa plusvalía en la afirmación del entendimiento del hagiógrafo, deja de existir diferencia entre lo que Dios afirma y lo que afirma el hagiógrafo; deja de existir «sensus plenior». Y si no la pone en la afirmación del hagiógrafo, como autor de la Sagrada Escritura no la pone en ninguna parte, porque como autor él mismo ha condicionado su intervención: no quiere ser autor sin utilizar al hagiógrafo como instrumento inteligente» (a. c. págs. 203-204).

Según nuestro modo de ver, ambas afirmaciones son gratuitas, como se ha visto. Pues no por que «exista diferencia entre lo que Dios afirma y lo que afirma el hagiógrafo» deja por eso de existir el «sensus plenior»; ni Dios determinó no querer ser «autor sin utilizar al hagiógrafo como instrumento inteligente», es decir, necesariamente consciente de *todo* lo que Dios quiera manifestar en sus palabras. Se supone inconcusamente lo que habría que demostrar.

* * *

Otro de los argumentos que utilizamos para probar la *posibilidad* del «sensus plenior», en el sentido expuesto, es su analogía con el sentido «típico». Este, como es sabido, no está significado por las palabras sino por las «cosas» que se dicen en la Escritura. El Sr. Ibáñez Arana dice a este propósito del sentido «típico»:

«Un sentido no significado por las palabras de la Biblia, ¿encierra el mismo problema de posibilidad que el «sensus plenior»? Evidentemente, no» (a. c. pág. 210).

Pero nosotros tenemos que responder a esto que, evidentemente, sí. O si se quiere aun es un evidente «a fortiori». Por-

que si Dios puede «inspirar al hagiógrafo» el sentido «típico» que, por hipótesis no es conocido, salvo revelación, por el hagiógrafo, aún es más factible el que Dios pueda inspirar el «sensus plenior» de un pasaje, cuyo sentido literal directo—y el «pleno» es plenitud de contenido en la misma línea homogénea—es conocido ya por el hagiógrafo.

Pero esta afirmación del Sr. Ibáñez Arana es debida a su concepto especial que tiene del sentido «típico» y que vamos a analizar en otro de sus pasajes.

* * *

«Supuesto que conste—dice el Sr. Ibáñez Arana—que Dios ha dado a un texto un contenido más rico del que se deduce de una exégesis histórica, no hay ninguna necesidad de cambiar el concepto de inspiración. Basta con que Dios dé al hagiógrafo un conocimiento igual al que quiere comunicar. Y ¿quién podrá negar que Dios se lo haya dado, si es que se demuestra que ha dado un sentido más pleno al texto?» (a. c. pág. 212-213).

La afirmación es totalmente gratuita. Si Dios enriquece con un mayor contenido el sentido literal no hay que dar por supuesto—hay que probarlo—que Dios para ello «dé al hagiógrafo un conocimiento igual al que quiere comunicar».

Y si así hubiese sido, entonces el hagiógrafo, que escribe para manifestar el pensamiento que Dios le comunica, lo hubiese expresado como Dios se lo hubiese comunicado. Necesariamente hubiese dejado, por lo menos, traslucir de alguna manera esa plusvalía de contenido. Sólo cabría suponer, para lo contrario, que Dios se lo hubiese prohibido manifestar. Pero entonces, siendo gracia carismática en función del pueblo, ¿para qué revelárselo? Si Malaquías, v. gr., hubiese sabido que el sacrificio «humeante» que veía era el sacrificio del hombre-Dios inmolado en el Calvario, y que por su universalidad era el sacrificio sacramental eucarístico, hubiese expresado este sacrificio de otra manera.

Por eso, a la pregunta del Sr. Ibáñez Arana: «¿Quién podrá negar que Dios se lo ha dado, si es que se demuestra que ha dado un sentido más pleno al texto?», creemos que hay que responder que se lo niega la mayor parte de los exégetas y teólogos.

* * *

Pero él mismo presenta otra posible solución a la hipótesis de un mayor enriquecimiento del sentido literal en la Escritura.

«Pero puede estar la solución en otra parte. Si de la exégesis de San Pablo se siguiera que Dios ha dado a un texto un sentido más pleno del que se deduce de una exégesis histórica, no por eso se sigue apodicticamente que le haya dado ese sentido precisamente por la inspiración. Puede habérselo dado independientemente de ella, en la misma forma que lo hace con el sentido típico» (a. c. página 213).

O sea, el Sr. Ibáñez Arana admite que podría venir este enriquecimiento al sentido literal de la Escritura, porque

«Dios ha añadido ese sentido a las palabras (dice resumiendo a continuación la cuestión) *no como autor de la Sagrada Escritura, sino prescindiendo del autor sagrado*» (a. c. pág. 213).

Y esto sucedería entonces, dice, por habérselo

«dado (Dios) independientemente de ella (de la Sagrada Escritura), *en la misma forma que lo hace con el sentido típico*» (a. c. pág. 213).

Pero resulta que esta posición no puede defenderse, porque va contra la enseñanza de la P. Comisión Bíblica. Pues ésta, en su célebre «Lettera all'Episcopato Italiano», en 1941 (Cf. A. A. S., 1941, págs. 465-472), dice que cuando se prueba que en la Sagrada Escritura existe un sentido «típico», entonces éste es:

- a) «Veramente e strettamente senso dalla Bibbia».
- b) Y que fué «da Dio ispirato all'agiografo».

Por tanto, si esa plusvalía de contenido que Dios añade al sentido literal la realiza Dios «en la *misma forma* que lo hace con el sentido *típico*», como dice el Sr. Ibáñez Arana, entonces, según la enseñanza de la Iglesia, lo hace Dios, «no por habérselo dado independientemente de ella», como se dice en el artículo citado, sino precisamente por habérselo «Dios inspirado al hagiógrafo», como dice la P. Comisión Bíblica. Y con lo

cual se concluye lo contrario de lo que se pretende demostrar en el artículo citado.

* * *

Una vez recorridos por el Sr. Ibáñez Arana diversos puntos de nuestro artículo y de haberlos valorado—devaluado—dice así :

«Hecha esta aclaración, podemos examinar con toda serenidad el valor de las pruebas que se aducen en favor del «sensus plenior». Podemos valorarlas en todo lo que valen, sin miedo a que comprometan nuestras anteriores conclusiones» (a. c. pág. 213).

Una vez valoradas —¿«comprometidas»?— las anteriores conclusiones del Sr. Ibáñez Arana, vamos a hacer algunas observaciones sobre algunas de las anotaciones que el autor hace en esta revisión de datos, por ser las que para nosotros tienen especial interés.

«Dejamos para el final el argumento sacado de las citas que el Nuevo Testamento hace del Antiguo... En primer lugar, si se demuestra en algún caso que existen textos del Antiguo Testamento, que los autores del Nuevo, con intención de darles su genuina interpretación, exponen en un sentido más rico del que se desprende de una exégesis histórica, tendremos que decir, o que se da un «sentido suprahistórico» o que se trata de una «tipología verbal» en el sentido arriba expuesto» (a. c. pág. 215).

Para el Sr. Ibáñez Arana, «sentido suprahistórico» (a. c. página 213) sería el que Dios hubiese revelado al hagiógrafo todo ese «plus» de contenido igual a lo que quiere El mismo manifestar. Sería revelarle el «sensus plenior». Por «tipología verbal» (cf. a. c. pág. 213) entiende una vinculación de un más rico contenido que Dios hiciese al Texto Sagrado, «independientemente de ella (Escritura), en la misma forma que lo hace con el sentido típico».

Pero ya se vió que por este camino se va a lo contrario de lo que pretende demostrar, pues este sentido, como enseña la P. Comisión Bíblica, «fué inspirado por Dios al hagiógrafo». Y, en cuanto a la solución mediante ese sentido «suprahistórico», ni está probado, ni es necesario, y tiene en contra toda

la ausencia de indicios en la Escritura y el progreso paulatino de revelación que Dios usa.

* * *

También toca el «sensus plenior» desde el punto de vista de la evolución del dogma. Y dice :

«Todo el que recurra al «sensus plenior» como solución a un problema de evolución de los dogmas, incurre en un círculo vicioso. Nadie puede afirmar que una verdad se contiene en el «sensus plenior» de un texto, si por otros conductos no conoce esa verdad como revelada. Si demuestra, pues, el «sensus plenior» fundándose en que aquella verdad ha sido revelada, ¿cómo va a fundar la revelación de esa verdad en el «sensus plenior»? (a. c. página 217).

Tomemos, v. gr., una verdad revelada, dogmáticamente definida. Por ella podemos venir en conocimiento de que exista esta misma verdad como «sensus plenior» en un pasaje del A. T. Pero esta revelación, en la evolución del dogma, no la fundamos, ya descubierta, en el «sensus plenior». Esta tiene una existencia completa e independiente en el N. T. Lo que sucede es tan sólo que a su luz se descubre su existencia en el A. T. Y para la evolución de ese hipotético dogma tiene gran valor : porque allí se descubre revelada *implícitamente*, y en el N. T. se la conoce revelada *explícitamente*. ¿Dónde está, pues, ese «círculo vicioso»?

* * *

«Más extraño parece que se recurra a la condescendencia de Dios para recomendar el «sensus plenior». ¿Cómo condesciende Dios más y se acomoda más a la bajeza humana : acomodando sus enseñanzas al progresivo desarrollo de la mentalidad de su pueblo, o llenándolas de un sentido desproporcionado a la capacidad del hagiógrafo y de los primeros lectores? ¿Qué dignación especial supone encerrar en las palabras una verdad que al principio no puede ser captada por nadie y luego es captada sólo por los que ya la conocían de antemano?

En una palabra : en nombre de la condescendencia divina cabría en todo caso rechazar el «sensus plenior» y atenernos al lento progreso de la revelación, tal como se

deduce de una exégesis histórica. Establecer el «sensus plenior» precisamente en nombre de ella, ni se concibe siquiera» (a. c. pág. 218).

Veamos, sin embargo, si puede concebirse. Y respondemos transcribiendo las palabras con que expusimos esto en la XII Semana Bíblica Española.

«La existencia del «sensus plenior» destaca la sabiduría y bondad de Dios en esta obra concreta de la revelación como parte de toda esa suave «condescendencia» de Dios en la obra de salvación de los hombres. Es Dios que derramó su verdad plena en la Escritura—bondad—, pero no pudiendo los hombres comprender toda esa verdad en el momento histórico en que fué revelada, veló al hagiógrafo—hombre—el hondo sentido de sus palabras, pero no privó a la posteridad de los hombres—la Escritura es el libro de la Verdad perenne que Dios entregó a la Iglesia, a los hombres de todos los siglos para la obra de salud—de la riqueza que sus palabras podían llevar. Y El solo fecundó de verdad plena la letra del texto» (Cf. *XII Semana Bíblica Española*, Consejo S. de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952, pág. 325). Por eso, en virtud de esta «condescendencia» de Dios con todos los hombres de todos los siglos, a quienes va destinada la Verdad divina de la Escritura, y no solamente valorada esa «condescendencia» en el momento histórico del hagiógrafo, se «concibe» perfectamente la existencia del «sensus plenior» de la Escritura. Así, v. gr., podemos leer hoy, a la luz de la revelación, las páginas dolientes del Siervo de Yahweh, a través de su «sensus plenior», no sólo como una difuminación de lo que iba a ser, sino, ver en ellas la figura doliente y adorable del Redentor en su honda valoración. Y así, para nosotros, aquellas páginas no son sólo una profecía, vienen a ser de alguna manera como un evangelio del dolor de Cristo.

* * *

El Sr. Ibáñez Arana termina su artículo diciendo—palabras que ya antes anticipamos—: «Nuestras conclusiones son, pues, las siguientes: El «sensus plenior», tal como lo hemos entendido en este trabajo, es imposible a la luz del concepto de inspiración. No existe ningún argumento que pueda en el futuro de-

mostrarnos la existencia de tal sentido. Las grandes ventajas que se le atribuyen no resisten una crítica severa» (a. c. páginas 218-219).

Nosotros, por el contrario, terminamos exponiendo lealmente nuestra total divergencia con la posición del Sr. Ibáñez Arana, y creyendo que estas últimas palabras transcritas contienen una afirmación demasiado optimista.

FR. MANUEL DE TUYA, O. P.

NOTAS CRITICAS

CHARLES JOURNET: *L'Eglise du Verbe Incarné. II. Sa structure interne et son unité catholique.* 8.º, de XVIII-1593 pp. Brujas, Desclée de Brouwer et Cie. 1951.

La monumental obra sobre *La Iglesia del Verbo Encarnado* que viene publicando Mons. Journet, gira toda ella en torno a las cuatro causas de la misma: la eficiente inmediata que es la Jerarquía Apostólica, ya publicada en 1941 (XVIII-732 pp.), de la cual resulta como propiedad y como nota su apostolicidad; la material y formal, o sea cuerpo y alma, en donde trata de su estructura interna y de su unidad católica, de las cuales brotan como propiedades y notas su unidad y su catolicidad, y que forma el objeto del imponente volumen que ahora reseñamos; y la final, que es la santidad como bien común inmanente, en correlación con Dios mismo, que es su Bien común trascendente, de donde se deriva como propiedad y como nota su santidad.

Este último punto será desarrollado en un tercer volumen, al cual se añadirá un cuarto, en que se expondrá la teología de la historia de la Iglesia desde su preparación antes de la venida de Cristo hasta su consumación en el purgatorio y en el cielo. Estos dos libros, tercero y cuarto, no están todavía terminados (p. XLVII), aunque su redacción debe estar ya muy avanzada.

Tal es, en sus líneas generales, la grandiosa perspectiva de esta obra vastísima. Ella desborda con mucho los cuadros del tratado *De Ecclesia*, tal como se suele explicar en Teología Fundamental. Cuadros impuestos, como es sabido, por la necesidad de defender la Iglesia contra los ataques de sus enemigos, particularmente a partir del protestantismo.

Pero la Iglesia es mucho más y mejor que todo eso. Al percatarse de ello, algunos teólogos han recurrido al expediente de yuxtaponer a ese tratado, otro sobre el Cuerpo Místico de

Cristo. Y es muy probable—añade el autor—que, al darse cuenta sus sucesores de la parte relevante del Espíritu Santo en la santificación del mundo, alguien proponga yuxtaponer a ese tratado del Cuerpo Místico de Cristo otro tercero de Pneumatología.

Falta de visión de conjunto y de síntesis teológica: porque todo ello no son más que diversos aspectos de una misma y única realidad, que es la verdadera Iglesia del Verbo Encarnado. Por eso el autor ha procurado integrarlos todos en esta obra de conjunto, desarrollando a fondo sus más íntimas y ricas virtualidades.

Le precedió en este sentido el P. Arinterro, O. P., con su magna obra en cuatro gruesos volúmenes, *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* (Salamanca, 1908-1911). Pero el autor no parece conocerla, pues no la cita una sola vez, aunque le hubiera ayudado muchísimo.

Sin embargo, esta amplitud de visión debe contenerse dentro de sus justos límites, para no caer en el exceso de tratar de todas las cuestiones teológicas a propósito de la Iglesia, como a veces se ha hecho con ocasión del Cuerpo Místico. El autor ha logrado evitar ese escollo en su mayor parte, a pesar del despliegue de problemas y de cuestiones que desfilan por su obra.

Una primera parte de este volumen que tenemos entre manos trata de los principios trascendentes de la Iglesia, que son Jesucristo su Cabeza, la Virgen María su Corazón, y el Espíritu Santo su Alma increada. La exposición es riquísima y matizada en todas sus articulaciones. Lo que dice en particular de la Virgen como prototipo y corazón de la Iglesia, será muy del agrado de los mariólogos.

En la segunda parte considera los elementos intrínsecos e inmanentes que la constituyen: uno visible y exterior, que es su cuerpo, es decir, la congregación de todos los fieles, que son como miembros suyos; y otro invisible y misterioso, que es su alma creada, o sea la caridad. Y desde esta alta perspectiva estudia el autor el problema de los miembros de la Iglesia, el de los herejes, cismáticos y disidentes, con sus aledaños del unionismo y del ecumenismo, el de la salvación de los infieles y el de la conquista del mundo para Cristo por medio de las

misiones, intercalando a este propósito un pequeño tratado de misiología, y el del laicado y de la acción católica.

Por fin, en la tercera parte estudia las propiedades y notas de la Iglesia en cuanto compuesta de alma y cuerpo, es decir, su unidad católica, resultando de su alma la unidad y de su cuerpo la catolicidad, ambas proporcionales y coextensivas.

Imposible dar una idea aproximada, en el corto espacio de una reseña, de la extraordinaria riqueza de este volumen. Baste decir que su autor ha sabido unir perfectamente una vastísima erudición antigua y moderna a una profunda penetración teológica especulativa y mística, un marcado sentido tradicional con una modernidad no menos destacada, un análisis minucioso con una síntesis vigorosa; y todo ello animado por un espíritu tomista alerta y conquistador. Su lectura no es pesada ni fatigosa, a pesar de lo voluminoso de la obra; antes bien, es agradable y atrayente.

Naturalmente que en una obra tan vasta no es todo de igual valor, ni tampoco es posible que todas las apreciaciones del autor lleven el convencimiento a sus lectores. Pero es justo reconocer que sus argumentos y sus juicios son siempre de calidad. A las veces, sin embargo, tiene ciertas derivaciones y alusiones a cuestiones políticas de diversos países, quizá por idiosincrasia, o acaso también por mimetismo de J. Maritain, que ejerce sobre el autor una especie de fascinación. No son muchas, pero a juicio nuestro hubiera sido mejor omitirlas por elegancia.

Aparte estas y otras pequeñas menudencias, la obra se mantiene a una altura digna del asunto que trata. Felicitamos sinceramente al sabio profesor del Seminario de Friburgo (Suiza) por esta su magna obra, que recomendamos vivamente a nuestros lectores. Es una aportación de primera calidad que hace avanzar la Teología de la Iglesia y que dejará huellas muy marcadas en la historia de este tratado.

FR. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

EUSTAQUIO GALAN Y GUTIERREZ: *Ius Naturae* (Lecciones de Cátedra). Una introducción al estudio del derecho natural a tenor de las fuentes, con especial atención al pensamiento iusnaturalista español del siglo XVI, desde el punto de vista de la actual filosofía de la historia y según la concepción cristiana del mundo y de la vida. En 8.º, de XVI-652 pp. Madrid-Valladolid, 1954.

He aquí una obra verdaderamente fundamental, escrita con calor y gran competencia. En dieciséis largos y densos capítulos, seguidos de dos amplios apéndices, va explicando su eminente autor el origen de la doctrina del derecho natural en el pensamiento griego, su aceptación e interpretación entre los romanos, su asimilación e incorporación a la doctrina católica por los Padres de la Iglesia, especialmente por San Agustín, su desarrollo y sistematización por Santo Tomás de Aquino, sus consecuencias y aplicaciones por la Escuela española del s. XVI, su secularización y desviaciones por los iusnaturalistas de los siglos XVII y XVIII y su crítica y abandono por los positivistas y agnósticos de los siglos XIX y XX, llegando a decir algunos, de la manera más escandalosa, que ese derecho no es más que una concepción de ideología burguesa, que es preciso combatir por todos los medios.

La erudición del profesor vallisoletano corre parejas con su madurez de juicio y su dominio de la materia. Conoce perfectamente los últimos estudios no solamente de la historia del derecho, sino también de la historia de la filosofía y de la cultura, tanto antigua como moderna, sirviéndose de ellos con discreción, y allegando sobre todos los puntos sus valiosas aportaciones personales. Pero sobre todo conoce a fondo la doctrina de Santo Tomás y de nuestros teólogos juristas del siglo XVI y XVII, dedicando particularmente al Angélico la mayor y mejor parte de la obra.

Espíritu alerta, penetrante y abierto, sabe dar a su exposición un interés extraordinario y un colorido de modernidad que cautiva y encanta. Es un escritor que hace pensar. Simpatiza uno con él desde el primer contacto, aunque no siempre se le siga con la aquiescencia y aprobación. Propone sus ideas con vigor y decisión, acometiendo los problemas de frente y no hurtando el cuerpo a ninguna dificultad. Pero al mismo tiempo es

plenamente consciente de su complejidad y, por tanto, verdaderamente modesto, con aquella modestia encantadora de un Santo Tomás de Aquino, que es una de las características del sabio auténtico.

Verdad es que caben otros matices e interpretaciones del período griego y del pensamiento de San Agustín y de Santo Tomás, lo mismo que de la historia tal como la conciben Spengler y Toynbee, con quienes simpatiza mucho el autor; pero es preciso reconocer a la vez que su enjuiciamiento es siempre interesante y de calidad.

Estamos, en suma, ante una obra perfectamente lograda, que hace avanzar la Filosofía del Derecho y que es una gloria auténtica de la ciencia jurídica española.

Inútil detenerse en señalar minúsculos lunares o pequeñas incorrecciones inherentes a toda obra humana, como por ejemplo el llamar *Santo* a Clemente de Alejandría. De minimis non curat Praetor. Felicitamos efusivamente a su egregio autor por tan grande obra, que recomendamos con encarecimiento a nuestros lectores.

FR. SANTIAGO RAMIREZ, O. P.

CORNELIO FABRO: *Dio. Introduzione al problema teologico*. 215 pp. Roma, Studium, 1953.

Esta obrita forma parte de la colección teológica *Perfiles y Síntesis*, dirigida por Mons. Antonio Piolanti, profesor de Teología sacramentaria en los Ateneos romanos de Propaganda Fide y de Letrán. El nombre de su autor, ventajosamente conocido por diversas obras de resonancia mundial y ahora profesor de la Universidad de Roma, es suficiente garantía de su calidad.

Realmente es una bellísima introducción moderna al problema de Dios: de su existencia, de sus atributos, de su valor primordial para la vida de los individuos y de la humanidad entera.

El P. Fabro conoce muy bien las corrientes modernas del pensamiento científico y filosófico, y las ha sabido aprovechar magníficamente para el planteamiento de este fundamental

problema. A la base de los errores modernos del marxismo y del existencialismo ateos, está el hegelianismo. Lo vió claramente Kierkegaard, y lo dedujeron lógicamente los llamados hegelianos de izquierda, como Marx y Feuerbach.

Para Italia, trabajada por el neohegelianismo de Croce y de Gentile y por el marxismo, es particularmente oportuna esta obra. Pero es también muy útil para otros países, como Francia. Entre nosotros mismos sería muy conveniente darla a conocer, para evitar que se infiltren corrientes doctrinales malsanas bajo la apariencia de filosofía actual.

La verdadera solución está en las clásicas cinco vías de Santo Tomás y en su doctrina de la analogía, que, lejos de envejecer, se han renovado y actualizado con las conquistas de la ciencia moderna. El autor, que conoce y ama profundamente a Santo Tomás, lo subraya con verdadera complacencia.

R.

BIBLIOGRAFIA ⁽¹⁾

La Biblia. Il·lustració pels Monjos de Montserrat. Els Nombres-el Deuteronomi, por el DOM BUENAVENTURA UBACH, págs. 332. Monastir de Montserrat, MCMLIV.

La obra interrumpida hace muchos años vuelve a ser felizmente comenzada. Al comentario, que podemos decir literario, el P. Ubach ha concebido esta otra forma de comentario bíblico, que diremos arqueológico. El autor, que es un animoso explorador y que ha recorrido muchas veces los países bíblicos, ha querido ofrecer en esta *Biblia ilustrada* el fruto de sus viajes, siempre fatigosos y no pocas veces llenos de peligros. Repasando las hermosas páginas de este tomo saltan a la vista del lector los desiertos, los valles y los montes de las tierras bíblicas, reflejados en magníficos grabados. A esto se añaden los monumentos arqueológicos que en ellos se encuentran, así como las manifestaciones de la vida actual, las tiendas de los beduinos del desierto, con los moradores de las mismas, sus rebaños, etc. Y aunque todo esto nos deja una triste impresión de la pobreza en que viven aquellos herederos de los hijos de Israel, nos hacen comprender mejor las descripciones o alusiones que leemos en la Biblia al hórrido desierto, que atravesaron los hebreos. Para complemento de estas ilustraciones añade el autor no pocos monumentos egipcios, asirios, etc., con muchos diagramas de las antiguas fronteras y vías de comunicación, todo lo cual constituye una grande ayuda para la inteligencia de los dos últimos libros del Pentateuco.

F. R. A. C.

Sinopsis de los cuatro evangelios. Nueva versión del original griego, en columnas paralelas, con notas críticas, por el P. JUAN LEAL, S. J. (Biblioteca de Autores Cristianos) Pág. 355, prec. 55 pts.

Los lectores de los evangelios luego echan de ver la semejanza que existen entre unos y otros, especialmente entre los tres primeros, que por

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la Sección de *Libros Recibidos*.

eso se llaman Sinópticos. Pero a las semejanzas se añaden las disemejanzas. De aquí la idea de las sinopsis de que, sin embargo, carecíamos en castellano. Por eso hay que felicitar al P. Leal de haber acometido el trabajo de la composición de la presente, y a la B. A. C. de que haya tenido a bien incluirla en su colección.

La obra va precedida de un extensa introducción sobre la composición literaria de los evangelios con el fin de establecer las bases de la sinopsis.

Hoy ha prevalecido la idea de que San Juan se propuso, al escribir su evangelio, completar la obra de los Sinópticos, por lo cual se toma de él el cuadro cronológico y geográfico de la historia evangélica. Según esto, la actividad apostólica del Salvador habría durado dos o tres años con algunos meses. El P. Leal considera más probable la segunda sentencia. Después de San Juan viene San Lucas, en cuya sección 9, 51-18, 14 cree el autor que se hallan incluidos los viajes a Judea y Jerusalén, que San Juan narra distintamente, con algunos más, de que los Sinópticos no hacen expresa mención. Sobre estas bases ordena el autor el material de los cuatro evangelios, cuyo orden procura justificar y aclarar en las notas abundantes que acompañan el texto sagrado. Una cosa singularmente nos agrada en la introducción, que es la moderación con que el autor trata la multitud de cuestiones con que tiene que enfrentarse. Se da cuenta, por una parte, de la dificultad de hallar soluciones definitivas, y por otra, de que no suelen afectar a la sustancia de la verdad evangélica. Que el Señor le depare muchos lectores o estudiosos de la obra.

FR. A. C.

S. THOMAS AQUINAS, *Opuscula philosophica*. Cura et studio R. M. SPIAZZI, O. P. Pp. XXXII-379.—*Opuscula theologica*. T. I: *Opuscula de re dogmatica et morali*. Cura et studio R. A. VERARDO, O. P. Pp. XVIII-531.—T. II: *Opuscula de re spirituali*. Cura et studio R. M. SPIAZZI, O. P.—*Accedit Expositio super Boetium De Trinitate et de Hebdomadibus*. Cura et studio M. CALCATERRA, O. P. Pp. XI-441.—Ed. Marietti, Taurini-Romae, 1954.

La Casa Marietti continúa la gran tarea de editar las obras de Santo Tomás y la realiza a un ritmo verdaderamente acelerado. Casi simultáneamente han sido publicados los tres volúmenes de Opúsculos del Santo, que, debido a la disposición tipográfica, contienen mucha más letra de lo que sugiere el número de páginas.

El volumen primero contiene una introducción general, en que se estudia el origen de los opúsculos, la cronología—que en muchos casos no se puede precisar—y, sobre todo, la autenticidad de un grupo de ellos, que Mandonnet había rechazado como espúreos por no encontrarse en el llamado Catálogo Oficial. El P. Spiazzi, autor de la introducción, resuelve la controversia, declarándose en favor de la autenticidad de dichos opúsculos, como actualmente hacen la generalidad de los autores, siguiendo a Grabmann; estos autores—dice el P. Spiazzi—han logrado demostrar

«fiduciam Mandonnet esse incertam utpote aprioristice positam in fide infinita in indice, cuius firmitas rescindebatur a posteriori historia criticae bibliographicae super scriptis Sancti Tomae» (p. XV).

El orden de los opúsculos no es un orden cronológico, sino más bien didáctico; se ha procurado reunir en cada volumen los que se ocupan de una misma materia. Esto tiene aplicación principalmente para la división de los opúsculos teológicos en dos tomos de características generales bastante diferenciadas entre sí. Para la ordenación dentro de cada volumen se ha seguido también el mismo criterio didáctico. Con el fin de facilitar la comparación de esta edición con las anteriores, al principio de cada opúsculo se indica el lugar que le corresponde en las ediciones de Mandonnet, Piana y Parmense.

La edición, en general, no es crítica, salvo para aquellos opúsculos que ya la tenían. Hay que notar, sin embargo, una excepción relativa al *De ente et essentia*, del que no se reproduce ni la edición de Roland-Gosselin, O. P., ni la de Baur, sino el texto preparado por C. Boyer, S. I., que es fundamentalmente el de la Piana, salvo en aquellos lugares en que Roland-Gosselin y Baur coinciden en dar una lección distinta. Pero aunque no se trate de una edición crítica completa—para la cual tendrán que pasar todavía bastantes años—tenemos la seguridad de encontrarnos con un texto correcto y perfectamente legible. La labor de los editores para facilitar la lectura del texto ha sido verdaderamente considerable, por el estilo de la que habían hecho ya en obras anteriores. De las ediciones de opúsculos actualmente existentes es ésta la mejor, con gran diferencia. Notas explicativas, referencias a otros lugares del Santo, eliminación de todo lo ciertamente apócrifo, numeración del texto para un más fácil manejo, varios y copiosos índices son otras tantas recomendaciones de la nueva edición, que esperamos ha de ser muy estimable para cuantos se precupan de leer a Santo Tomás directamente.

Bajo el aspecto doctrinal los opúsculos no son ciertamente los escritos principales de Santo Tomás; pero se equivocaría completamente quien pretendiese conocer a fondo su doctrina prescindiendo de ellos. Sobre todo, en el volumen de los opúsculos filosóficos bien podemos decir que no hay desperdicio; todos ellos son fundamentales para conocer el sistema filosófico del Santo. Así, por ejemplo, rechazando la doctrina de Avicibrón sobre la composición hilemórfica de las sustancias separadas, Santo Tomás hace notar con gran insistencia que en las criaturas podemos distinguir una doble composición o doble orden: uno de la materia a la forma, otro de la esencia así constituida a la existencia participada: «Unus quidem [ordo] ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum» (*De substantiis separatis*, c. 8, n.º 89). En las sustancias separadas no se da el primer orden o composición, sino solamente el segundo: «potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse» (l. c.). Al hacer estos razonamientos el mismo Santo Tomás se presenta la dificultad que los antitomistas creen definitiva: si la esencia se distingue de la existencia, la esencia no es real. El Santo da la misma solución que luego repitieron y repiten sus discípulos (cf. l. c., nn. 88-89). En otras obras no es fre-

cuenta encontrar esta dificultad expresamente planteada. No estaría mal que reparasen en esto quienes tanto acusan a los tomistas y quienes se han atrevido a lanzar la idea de que el Santo cambió de pensamiento sobre este punto al fin de la vida: el opúsculo *De substantiis separatis* es precisamente de sus últimos años.

Terminamos advirtiendo a nuestros lectores que en la presente edición no se contiene el comentario al Libro *De causis*, editado por el P. Mandonnet entre los opúsculos. Esta obra será editada separadamente, pues en rigor no se la puede incluir entre los opúsculos; tal vez para estas fechas ya haya sido publicada. Se edita, sin embargo, la obra *De fide Trinitatis*, examinada por Santo Tomás en el *Contra errores Graecorum*.

FR. A. BANDERA, O. P.

D. ITURRIOZ, S. I.: *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los sacramentos*. Pgs. 379. Ediciones FAX, Madrid.

Esta obra es la tesis doctoral presentada por el autor en la Universidad Gregoriana. En su conjunto creemos que es una de las mejores obras recientes dedicadas al estudio de la teología tridentina. La abundante documentación, el fino análisis, la ponderación de juicio ajeno a toda parcialidad hacen de esta obra un instrumento indispensable para cuantos quieran conocer a fondo este punto concreto de la teología sacramentaria.

El P. Iturrioz divide su obra en tres partes: la preparación del Concilio, el Concilio, la aceptación. La más interesante de todas es la segunda. Comienza esta parte con un breve estudio de aquellos pasajes de las sesiones quinta y sexta, en que se toca el problema de la eficacia de los sacramentos, que son todos ellos medios de justificación y el bautismo en particular el remedio instituido por Dios para borrar el pecado original. Luego viene el estudio detalladísimo de la sesión séptima, en que directamente se planteó la cuestión de la eficacia de los sacramentos. Son examinadas separadamente las congregaciones de teólogos y las de padres, enumerando los que en cada caso asistieron con sus respectivos votos, muchas veces transcritos íntegramente de las Actas del Concilio.

De este minucioso examen, enriquecido con el análisis de los escritos extraconciliares de los teólogos asistentes, el P. Iturrioz llega a la conclusión de que el Concilio solamente quiso definir la eficacia *ex opere operato* del sacramento, sea esa eficacia condicional o fundada en un pacto, sea moral o intencional o física es perfectamente compatible con el Concilio. Esta conclusión principal tiene su confirmación histórica en el estudio de la preparación y de la aceptación del Concilio. Antes del Concilio las opiniones de los teólogos católicos estaban repartidas entre todas o casi todas las que históricamente se conocen; todos, sin embargo, coincidían en admitir la eficacia *ex opere operato* y todos también se presentaron en el campo de batalla a pelear contra el protestantismo, seguros de la propia ortodoxia. Después del Concilio continuaron defendiéndose las mismas opiniones. Por nuestra parte añadimos que esas opiniones

todavía subsisten actualmente, aunque algunas con nombres un poco distintos. No dudamos que el estudio del P. Iturrioz hará corregir alguna de las afirmaciones corrientes en nuestros manuales.

El breve análisis, que en la primera parte dedica al pensamiento de Santo Tomás (p. 6-72), está bien orientado y se hace notar con exactitud la evolución del Santo en este punto, como consecuencia de la doctrina sobre el origen de la gracia. Sin embargo, el mismo P. Iturrioz intencionadamente prescinde de dar una conclusión definitiva acerca de la cuestión. Aunque él no lo dice, nos ha parecido notar que la principal dificultad exegética con que tropieza es la de la naturaleza «intencional» de la moción recibida en el instrumento; esta expresión fué uno de los grandes asideros de Billot para poner su teoría bajo el patrocinio de Santo Tomás y después de él otros siguieron el mismo camino. Pero la virtud «intencional», siempre que Santo Tomás trata del instrumento, significa sencillamente que esa virtud está en él de paso, o que, como otros dicen, es una virtud vial, transeúnte. Es «intencional», por ejemplo, la virtud que el carpintero comunica a la sierra o el pintor a sus pinceles; y manifiestamente en estos casos no cabe hablar de virtud «intencional» en el sentido de Billot.

FR. A. BANDERA, O. P.

CH. BOYER, S. I.: *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*. Pgs. 211. Officium Libri Catholici, Romae.

Habiéndose agotado hace tiempo la primera edición de esta obra, el autor se tomó el trabajo de reeditarla para contribuir a la conmemoración centenaria del nacimiento de San Agustín. Creemos firmemente que constituye uno de los mejores homenajes ofrecidos al Santo Doctor.

No se han introducido cambios importantes, fuera de los detalles impuestos por el avance de los estudios agustinianos en los treinta años largos transcurridos desde la primera edición. Sin embargo, como es una obra que desde hace mucho tiempo ya no se encontraba a la venta, nuestros lectores nos agradecerán seguramente una breve presentación.

A fines del siglo XIX y principios del XX bastantes autores pretendieron corregir el relato que de su propia conversión hace San Agustín en las *Confesiones*, asegurando que la conversión efectiva no tuvo lugar en la conmovedora escena del jardín, sino varios años más tarde, es decir, por el tiempo que el Santo componía sus propias *Confesiones*, entre 397 y 400. Los años intermedios San Agustín, aunque había recibido el bautismo, no era propiamente cristiano de corazón, sino un filósofo neoplatónico, que termina por abrazar el cristianismo. Para semejante teoría han querido encontrar un fundamento en los *Diálogos*, compuestos por el Santo durante su retiro en Casiciaco, que le sirvió de preparación para el bautismo. En tales diálogos—dicen—no puede descubrirse más que al filósofo neoplatónico; si de verdad se hubiese convertido, las ideas cristianas no podrían menos de ser ampliamente utilizadas.

El P. Boyer somete a sereno y concienzudo examen semejante teoría, determinando con gran lujo de documentación la parte que corresponde al neoplatonismo y la que corresponde a la gracia en la conversión de San Agustín. La conclusión a que llega y que se impone con toda evidencia, es que San Agustín se convirtió en el tiempo y forma por él mismo narrados en las *Confesiones*. Pero su bagaje filosófico era casi exclusivamente el neoplatónico y, naturalmente, expresa sus nuevas creencias sirviéndose de esa filosofía.

El interés del tema, la amenidad de la exposición, el rigor, serenidad y escrupulosidad científica dan a esta obra un valor insuperable. Será difícil corregir, no ya la conclusión, pero ni siquiera los detalles de la exposición.

FR. A. BANDERA, O. P.

H.-M. DIEPEN, O. S. B.: *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine*. Pgs. 128, Les Editions Saint Michel, Oosterbout (Pays-Bas), 1953.

Dom Diepen es ya bien conocido por sus sabias y decisivas intervenciones contra el nestorianismo redivivo, que definitivamente ha sido eliminado por la reciente sanción del Magisterio eclesiástico. En la presente obra de lujosa presentación y gran formato Dom Diepen se ocupa de esclarecer un punto concreto, que ha jugado un papel importantísimo en las recientes controversias cristológicas, o sea, las relaciones entre los Concilios de Efeso, Calcedonia y segundo de Constantinopla.

Se ha dicho, a veces clara, a veces disimuladamente, que el Concilio de Efeso, arrastrado por la influencia y preponderancia de San Cirilo, exageró la unidad de Jesucristo; significaría en la historia un triunfo de la cristología alejandrina, no sólo sobre la antioquena, sino también sobre la romana. Esta exageración, llevada hasta el extremo por Dióscoro y Eutiques, ocasionó la reacción de Calcedonia, que incorpora a la verdad católica puntos fundamentales recibidos de los antioquenos: triunfo de Antioquía sobre Alejandría, que se manifiesta sobre todo en la rehabilitación de Ibas y Teodoreto, o asunto de los Tres Capítulos. El primer paso para esta victoria antioquena habría sido el pacto de unión de 433 entre San Cirilo y los «orientales», firmado de mala gana por el Santo. Finalmente, el segundo Concilio de Constantinopla con la solemne condenación de los Tres Capítulos, significa un retorno a la concepción ciriliana y al modo de ver del Concilio de Efeso. Este calcedonismo, así corregido por el segundo Conc. de Const., es lo que se ha dado en llamar neo-calcedonismo, distinto del calcedonismo puro, que sería favorable a un más acusado dualismo cristológico y quizá no del todo hostil a Nestorio. Esta es la concepción, latente por lo menos, en bastantes estudios cristológicos recientes. Alguno de los puntos que implica, sobre todo el intento de buscar en el Concilio de Calcedonia un apoyo para las nuevas teorías, ha sido expresamente desechado por el Magisterio de la Iglesia; Dom

Diepen, aunque sin proponérselo directamente, muestra lo bien fundado de semejante juicio.

Diepen su obra en tres partes. En la primera estudia la cristología antioquena, haciendo notar su fuerte tendencia dualista desde Teodoro Mopsuesta, verdadero padre del nestorianismo, como lo llamó San Cirilo. A la luz de esta exposición se comprende perfectamente cómo el Concilio de Efeso no significa una exageración ciriliana, sino una indispensable defensa de la verdadera fe. Con el pacto de unión de dos años más tarde San Cirilo no sacrifica ninguna de sus tesis fundamentales, aunque sí es verdad que adopta la terminología «oriental»; como muy bien lo muestran los episodios, que precedieron la firma del pacto, las dificultades para la unión no procedían de San Cirilo, sino de los «orientales».

La segunda parte estudia el Concilio de Calcedonia, se divide en varios capítulos, que exponen separadamente las deliberaciones de carácter dogmático y los procesos acerca de Teodoreto e Ibas. Esta es, sin duda, la parte principal de la obra. Como preámbulo a las deliberaciones dogmáticas Dom Diepen estudia, a base de las Actas conciliares, la verdadera doctrina de Eutiques, corrigiendo no pocas afirmaciones recientes, excesivamente benévolas para con el hereje, sobre todo de Draguet y Emmi. La afirmación dogmática del Concilio, lejos de ser una reacción contra Efeso, está en perfecta armonía con él: varias veces repite la fórmula característica de Efeso, o sea, que *uno mismo* es el Hijo de Dios y el Hijo de la Virgen María. Es más, la definición del Concilio de Efeso, junto con el símbolo de Nicea, sirvió de norma para juzgar la ortodoxia o heterodoxia de las doctrinas; el mismo *Tomus* de San León fué examinado a esta luz. Pero junto con esto está el hecho de la rehabilitación de Ibas y Teodoreto, que habían tenido sus simpatías por el nestorianismo y algunos de cuyos escritos eran de sabor francamente nestoriano. ¿Cómo interpretar este hecho? Ya sabemos qué sentido le han dado los recientes partidarios del dualismo cristológico. Dom Diepen, con una documentación aplastante, se enfrenta con esta explicación y propone otra mucho más razonable. En el Concilio de Calcedonia hay que distinguir dos partes: una dogmática, en que los Padres se limitaron a sancionar la verdad de fe contra el monofisismo; y otra disciplinar, en que se estudiaron los procesos de Ibas y Teodoreto. San León—como lo dicen bien claramente sus palabras citadas por Dom Diepen—concedió aprobación definitiva solamente a la parte dogmática, permitiendo expresamente someter a nuevo estudio, y por consiguiente a nuevo juicio, todo lo relativo a los dos personajes encausados. De hecho el segundo Concilio de Constantinopla los juzgó de modo muy distinto a como habían sido juzgados en Calcedonia; pero de aquí no se puede deducir una verdadera oposición entre ambos Concilios, que consideraban el problema desde muy distinto punto de vista. El segundo Concilio de Constantinopla es el golpe definitivo al nestorianismo renaciente, que pretendía sacar su partido a los famosos Tres Capítulos de Calcedonia. Esta solución de Dom Diepen, garantizada por pruebas irrefutables, establece una perfecta armonía entre los tres más grandes Concilios cristológicos. El error provino de dar el mismo valor a todo lo tratado en Calcedonia.

En la tercera parte, mucho más breve, se analizan las fuentes literarias del símbolo de Calcedonia. Dom Diepen llega a la conclusión de que no depende directamente del símbolo de unión entre San Cirilo y los «orientales», sino de la *fides Flaviani*, propuesta en el sínodo de 448 y sólo mediante ésta del primero.

Toda la obra es de una solidez que nunca nos cansaremos de ponderar. Es utilizada amplísimamente la edición crítica de Schwartz para todo cuanto se refiere al sínodo constantinopolitano de 448, al *Latrocinium* y a lo propio del Concilio de Calcedonia; sin embargo, con vistas a una más amplia utilización, Dom Diepen ha cuidado de dar juntamente la referencia a Mansi.

FR. A. BANDERA, O. P.

F. DIEKAMP: *Katholische Dogmatik*. T. III. Pgs. IX-512. Aschendorff, Muenster (in Wetf.) DM 21,50.

Es el tercer tomo de la obra de Diekamp, en que se expone la doctrina sobre los sacramentos y los novísimos. El mérito intrínseco de esta obra puede juzgarse por el gran número de ediciones que ha tenido, y que con la presente llegan a la duodécima, preparada por el Dr. K. Juessen. Diekamp, como es sabido, sigue por lo general la doctrina de Santo Tomás. El editor se mantiene perfectamente dentro de esta línea. Ha hecho, sin embargo, importantes modificaciones en la obra original, parte debidas a intervenciones posteriores del Magisterio, como en el sacramento del orden; parte por propia iniciativa, como en lo referente al modo de institución de los sacramentos, al atricionismo y contricionismo, a la apreciación de la teoría de Casel sobre «la presencia de los misterios», etc. Se conservan, pues, todas las buenas cualidades del original, notablemente mejoradas. Por ello creemos que el presente manual puede prestar excelentes servicios, sobre todo a quienes tengan interés en seguir a Santo Tomás.

B.

SAN AURELIO AGUSTIN: *La inmortalidad del alma*. Texto original y traducción de J. BEZIC. Nota preliminar de O. N. DERISI. Pgs. 87. Universidad Nacional de la Ciudad Eva (Rep. Argentina).

Este opúsculo de San Agustín es uno de los ejemplos más típicos del cambio sufrido por una concepción neoplatónica al ser informada por las ideas cristianas. El Santo logró independizarse tan perfectamente del medio filosófico en que se había formado, que muchos de sus argumentos para probar la inmortalidad del alma vendrán a ser clásicos y repetidos por cuantos se han visto forzados a defender esta verdad. La traducción exacta y sin afectación facilita notablemente la lectura de una obra que el mismo San Agustín tachó de oscura, aunque, sin duda, en términos un poco exagerados.

V.

J. FONDEVILA, S. I.: *Ideas trinitarias y cristológicas de Marcelo de An-cýra*. Pgs. 66. Pontificia Universidad Gregoriana, Madrid, 1953.

Es un extracto de la tesis doctoral del autor, presentada en la Universidad Gregoriana, que contiene solamente la segunda parte del título, o sea, la cristología de Marcelo. El P. Fondevila reacciona enérgicamente contra quienes suscriben la acusación de Eusebio, haciendo a Marcelo un renovador de la doctrina de Pablo de Samosata. En este punto la rehabilitación de Marcelo se hace con acierto y seguramente que todos se rendirán ante el peso de las razones alegadas. En otros puntos, sin embargo, el P. Fondevila pasa de expositor a panegirista de Marcelo; se repiten demasiado los superlativos, unos gramaticales, otros en cuanto al sentido. Nos hubiese agradado que se estudiasen ciertas dificultades objetivas con alguna mayor detención, como por ejemplo, la que se origina del frecuente uso por Marcelo de la fórmula asunción del *hombre*; las ligeras indicaciones que se hacen sobre el particular no parecen suficientes. Nada se dice tampoco de la falta de mención explícita del *alma* de Jesucristo, que ocasionó tantas insustanciales acusaciones contra la cristología alejandrina; y sin embargo no ha faltado quien propuso a Marcelo como superador de las deficiencias de los alejandrinos. En cuanto a la duración de la unión hipostática, Marcelo parece haber errado, admitiendo que no será eterna, sino que cesará después del juicio (p. 61 ss).

En resumen, nos encontramos ante un trabajo que puede ser completado, pero que ha de prestar indiscutibles servicios a cuantos se interesen por los temas cristológicos.

M.

JOANNIS A SANCTO THOMA: *Cursus Teologicus*. T. IV, fasc. I y III. Pp. XII y 441-935. Editio Solesmensis. Desclée de Brouwer, Tournai, 1954.

En 1946 ha sido publicado el fascículo segundo del tomo cuarto, que contenía el tratado de la Trinidad y de la creación. Ahora los editores nos ofrecen el fascículo primero y tercero, que completan el tomo. El fascículo primero, sumamente breve, contiene tan sólo la introducción; el segundo, los tratados *de angelis* y *de opere sex dierum*. Una buena parte de la introducción está dedicada a defender la autenticidad de este segundo tratado, que falta en las primeras ediciones y no fué publicado hasta 1663, veinte años después de la muerte del autor, en una edición —por añadidura— que fué recibida con gran hostilidad. Sin embargo, los argumentos alegados por los editores en favor de la autenticidad parecen más que suficientemente probativos. La ausencia del tratado en las primeras ediciones es interpretada como una prueba de que Juan de Santo Tomás no lo destinaba a ser incluido en el *Cursus*; por eso la presente edición lo reproduce, como auténtico que es, pero en tipo menor. Actualmente el interés doctrinal de este tratado es bien escaso, por estar todo él imbuido de una concepción exegética excesivamente material, que, por

lo demás, no es exclusiva de Juan de Santo Tomás. Algunos de sus contemporáneos no le van a la zaga en esta materia.

El tratado *de angelis*, en cambio, conserva toda su actualidad, si se exceptúa el modo de alegar ciertos pasajes de la Sagrada Escritura, que manifestamente no se refieren a los ángeles en sentido literal. Juan de Santo Tomás, siguiendo al Angélico, estudia problemas fundamentales que afectan a toda la filosofía y teología, como es, sobre todo, el de la composición de las sustancias separadas, que sirve al Angélico para exponer una de sus principales tesis metafísicas.

En su conjunto, este voluminoso tomo puede prestar inestimables servicios a cuantos se interesan por un estudio serio de los problemas filosóficos y teológicos. (Con él se terminan los comentarios de Juan de Santo Tomás a la primera parte de la Suma.

M.

Theologiae Moralis Summa, Vol. II: *Tractatus de mandatis Dei et Ecclesiae*, auctore P. MARCELINO ZALBA, S. I. Matriti, Biblioteca Autores Cristianos, 1953, págs. 1109, precio 90 ptas.—Vol. III: *De Sacramentis. De delictis et poenis*, auctore P. E. REGATILLO, S. I. Madrid, BAC, 1954, págs. 998, precio 90 ptas.

Con estos dos últimos volúmenes queda ya completada la publicación del Manual de Teología Moral que los PP. Zalba y Regatillo han elaborado para la BAC, paralelo al Manual de Dogmática. Muy poca presentación necesitan y sí más bien elogios y plácemes.

En el segundo volumen, el R. P. Zalba confiesa haber fluctuado largamente entre seguir el método que él llama *la vía de las virtudes*, empleado por Santo Tomás y realizado con éxito por los Manuales modernos más tomistas, y el método práctico o *vía de los preceptos* que S. Alfonso M. de Liguorio introdujo, o al menos popularizó. Y manifiesta haber escogido este último por simples razones prácticas de mayor utilidad para el ministerio, aunque en él se haga tan deficientemente la sistematización ordenada y se oscurezca tanto el fundamento de muchas obligaciones, dándose además todo el valor a la Moral negativa de los pecados sobre la positiva de las virtudes.

No parece sean convincentes esas razones de utilidad práctica. Es como si se sacrificara la ciencia a meras conveniencias extrañas al campo del saber. Un texto que quiere dar la exposición científica de la Teología moral debe seguir la única vía de ordenación científica y sistemática que cabe; y en torno a las virtudes la tradición clásica, en pos de Santo Tomás, ha desarrollado toda la moral especial y cualquier otro principio de ordenación de la misma por fuerza habrá de ser anticientífica y prestarse a confusiones. Por eso, pocos son los tratadistas que sigan de un modo rígido y consecuente, como aquí lo hace el autor, el orden de los preceptos del Decálogo, respetándose sobre todo el Tratado *De iustitia* como un todo indivisible e independiente.

Las trasposiciones para acoplar la ciencia moral de puras obligaciones y pecados al orden de los mandamientos fácilmente podrá y deberá hacerlas el mismo sacerdote que la utilice para fines prácticos, valiéndose en todo caso de algún guión o norma directiva de su Manual. Pero que se destierre ya la impresión de que la Moral sea sólo una ciencia de pecados, que sólo enseña a conocer pecados. A nosotros nos ha tocado oír las quejas de una gran Comunidad—y muy formada—de religiosas de enseñanza, a quienes un sacerdote, que les daba un curso general de religión, se había aplicado con todo celo a explicarles durante un año entero todas las clases posibles de pecados que se encontraban en su Manual aprendido en el Seminario, aún aquellos que no interesaban a religiosas... Y éllas, que no tenían el gusto tan estragado, protestaban que querían saber mucho más de virtudes y vida espiritual y algo menos de pecados..

Por lo demás, y aparte de estas salvedades de método, este segundo volumen ofrece características semejantes al volumen primero de Moral Fundamental, redactado por el mismo autor. Abundancia de doctrina y mayor profusión aún de documentación e información en la literatura reciente. Un amplio uso de las fuentes y de los más variados autores de teología moral, sin limitación a una escuela o un sector particular de moralistas. De ahí procede un sano eclecticismo y solidez de opiniones y soluciones, aunque no es del caso discutir ninguna de ellas en particular; y de ahí también la modernidad en la exposición de temas actuales, de problemas y aspectos nuevos en las cuestiones tratadas. A veces hasta con exceso en este afán por ser completo, pues la cuestión de la oración y vida mística, v. gr., ocupa un lugar desairado y a despropósito en un Manual de Moral (n. 360 ss.). También otras, sobre todo en el tratado de justicia, no se ha terminado esta labor de *mise à jour* y revisión de conceptos anticuados de los Manuales, quedándose en retraso respecto de las legítimas conquistas doctrinales de sociólogos e investigadores.

Pero el volumen en conjunto se destaca como de gran valor entre los Tratados de este género.

Al P. Regatillo se debe íntegra la elaboración del volumen III, *De Sacramentis*. Se nota marcada diferencia entre éste y los tomos anteriores. El conocido canonista ha dado también un carácter notablemente canónico y casuístico a su exposición. Se pasan con brevedad y casi se suprimen todas las cuestiones teóricas o de índole dogmático. También desaparecen la abundancia de documentación bibliográfica, la profusión de largas explicaciones teóricas y el cuidado de discutir opiniones o confirmar las soluciones dadas con alegaciones de numerosos autores de distintas tendencias. El P. R. reduce al extremo este bagaje científico en gracia a una exposición más concreta y casuística, ampliando sobre todo los aspectos positivos de la legislación canónica o litúrgicos. Por lo cual el volumen tiene más bien el carácter de un Tratado *De Sacramentis* de Derecho canónico que de Teología.

Bien conocida es la autoridad del P. Regatillo en estas materias de Derecho de sacramentos, lo que da también un gran valor y es ya de por sí una alta recomendación de este nuevo volumen de Moral de sacramentos.

FR. T. URDANOZ, O. P.

H. Noldin, *Summa Theologiae Moralis*. Vol. I: *De Principiis*, ed. 30, págs. 327. *Complementum de Castitate*, ed. 34, págs. 92. *Complementum de poenis ecclesiasticis*, ed. 26, págs. 96. Recognovit G. HEINZEL, S. I. Oeniponte, 1952.

Continúan reeditándose los volúmenes del antiguo y bien conocido Manual de Teología Moral de Noldin. La actual reedición, preparada por el P. Heinzl, nada, al parecer, ha cambiado respecto de las anteriores y desde que el P. Schmitt retocó y acomodó al Código el primitivo Noldin.

Y es de sobra conocido como excelente Manual éste del P. Noldin, uno de los más antiguos y de los que rompieron marcha entre toda la corriente de manualistas modernos. Sin embargo, su misma factura antigua, que ha permanecido intacta, le deja ya con gran retraso y bastante superado por otros Manuales modernos de diversas tendencias, en los que se han recogido tantos progresos científicos de información más actual, de nuevos aspectos doctrinales y, sobre todo, de mayor amplitud en la exposición de los principios teóricos, todos los cuales progresos son ya imprescindibles en la enseñanza aún manual de la Teología Moral.

FR. T. URDANOZ, O. P.

P. CORNELIUS WILLIAMS, O. P.: *De multiplici virtutum forma iuxta doctrinam S. Thomae Aquinatis*. Expositio synthetico-speculativa. Romae, 1954, págs. 156. De venta en Desclée et Co., liras 950.

La teoría tomista de la información de las virtudes por la prudencia y caridad, de tanta hondura doctrinal y transcendencia práctica para la vida cristiana, aparece casi olvidada o desconocida en los Manuales modernos de Teología, y en los mismos autores tomistas no suele ser tampoco muy conocida ni rectamente interpretada.

El autor reemprende la tarea de exponer, según los textos y auténticas fuentes tomistas, esta doctrina tan familiar y frecuente en Santo Tomás, encuadrándola en una síntesis y perspectiva más general: el tema de *las múltiples formas* de las virtudes, según el principio aquiniano de la varia información de los hábitos virtuosos por la virtud superior y formadora en cada orden. Es el fruto de una tesis doctrinal en la Universidad de Friburgo bajo la dirección del P. Ramírez.

Omitidos los aspectos particulares de la información de los dones del Espíritu Santo por el don de sabiduría, y de la fe y esperanza por la caridad, el autor estudia en sendos capítulos toda la escala de formas generales de las virtudes: la sabiduría, como forma de todas las virtudes intelectuales; la prudencia, virtud formadora de las virtudes morales adquiridas; la caridad, forma universal de todas las virtudes; la gracia, en fin, forma también universal de todos los hábitos sobrenaturales, si bien en el plano de principio radical y emanativo.

En todo este proceso escalonado, el autor va señalando, y con gran precisión, el modo de información e influencias de cada uno de estos

principios formales. En particular destaca las diferencias entre la información de la prudencia, que es forma por igual de los actos y hábitos en el *fieri, esse* y *agere*, es decir, en la adquisición, subsistencia y actuación de cada virtud moral—si bien no como forma intrínseca de actos y hábitos, sino en el plano de causalidad formal extrínseca y principio especificativo—y la información de la caridad, que se ejerce inmediatamente sobre los actos de las virtudes, por moción e impulso eficiente, comunicándoles mediatamente también a los hábitos sobrenaturales una elevación y participación de sí, o modo meritorio, intrínseco a las mismas en cuanto *virtutes perfectas* y meritorias de vida eterna (p. 104-105). Sólo nos resistimos a creer que la prudencia y la razón puedan mover a la voluntad y al apetito en la línea de *causa eficiente*, ni aún siquiera *per se secundo* (p. 51, 80), pues que toda moción eficiente proviene, según Santo Tomás, de la voluntad.

De todos modos encontramos la presente monografía muy densa de doctrina, al par que exacta y precisa en las soluciones tomistas, en medio de su brevedad y concisión. Réstanos felicitar a su autor por haber ilustrado, de manera tan certera y en una perspectiva tan amplia y general, el difícil tema de la forma de las virtudes.

FR. T. URDANOZ, O. P.

J. B. FERRERES-A. MONDRÍA, S. I.: *Compendium Theologiae Moralis ad normam Codicis Canonici*. Reimpressio ed. 17, Barcelona, E. Subirana, 1953, 2 vols.

El antiguo Manual de Teología, conocido como de Gury-Ferrerres, continúa editándose a la vez que evolucionando ligeramente con la ayuda de nuevos colaboradores. Habiendo aparecido inmutado en la forma en que el P. Ferreres lo redactara, sirviéndose del anterior compendio del P. Gury, en 1948 se publica la edición 17, preparada por el P. Mondría, el cual no lo ha sometido a nueva refundición, sino se ha contentado con algunos retoques, ilustraciones y complementos que la han puesto más al día.

En el prólogo del P. Mondría se indican los números que contienen todas estas innovaciones al texto del P. Ferreres. Por ello se ha añadido también una tabla final de concordancias de la numeración actual con los números de las anteriores. La presente es una edición estereotipa de aquella edición renovada. Casi nada se ha cambiado respecto de ella, a no ser el defecto inevitable de impresión borrosa. Sólo breves *addenda* en apéndice recogen algunas informaciones, discusiones y cambios de la disciplina eclesial.

Sigue, pues, el Compendio moral del P. Ferreres en su forma anticuada de exposición casuística por preguntas y respuestas, en el estilo de Busembaum usado por S. Alfonso M. de Ligorio. Los editores manifiestan propósito de someterlo a una refundición a fondo, acomodándolo al nuevo estilo de los Manuales modernos, más llenos de contenido teórico y sistemática exposición doctrinal.

Pero ello constituiría una nueva obra que haría perder las características del tradicional Ferreres. Y bien sabido es que este antiguo Compendio, aunque ya muy deficiente en cuanto a dar una formación completa en Teología moral, teórica y práctica, sigue siendo muy estimado entre nosotros por sus soluciones casuísticas, claras y detalladas, por hallarse enriquecido con la comparación con la legislación civil hispano-americana y filipina y otros aspectos. Buena prueba de ello es la continua venta que aún tiene, manifestada en sus numerosas ediciones.

FR. T. URDANOZ, O. P.

DOM ODON LOTTIN: *Morale fondamentale*. Bibliothèque de Théologie, II serie: Théologie Morale, vol. I. Desclée et Co., Tournai-Paris, 1954, págs. 546.

La presente publicación, nueva sólo en la forma, tiene por fondo la obra del mismo sabio beneditino, *Principes de Morale* (Louvain, 1947), en que el autor daba una sintética sistematización de la Moral fundamental acompañada de *excursus* históricos y doctrinales, los cuales, a su vez, resumían los resultados de las pacientes investigaciones del mismo llevadas a cabo durante años y escritas en su obra mayor, *Pshichologie et Morale aux XI et XIII siècles*. En la nueva biblioteca de teología que se anuncia bajo la dirección de profesores de Lovaina y Francia, inserta D. Lottin aquella obra sintética, como primer volumen del curso de Teología moral.

El autor, con buen acuerdo, ha incorporado los dos volúmenes de la publicación anterior en uno solo, organizando más ordenadamente la materia y agregando los complementos históricos como notas complementarias a los capítulos correspondientes de la exposición doctrinal. Así resulta un verdadero tratado de Moral fundamental, aunque no puede suplir a los Manuales ordinarios por su carácter peculiar, como simple desarrollo de los problemas teóricos que prescinde de las aplicaciones detalladas de la casuística.

Poco es lo que el autor ha agregado al texto de la obra anterior. Algunas indicaciones, aunque valiosas, a la nueva bibliografía y literatura más reciente; algunas adiciones que se hacen cargo de los nuevos materiales y los incorporan al estudio propio.

En su tiempo hemos dado cuenta en la Revista de los *Principes de Morale*, y persisten, por lo tanto, nuestra valoración y juicio sobre la misma. Ante todo era un juicio altamente elogioso; todos los elogios son pocos para el benemérito beneditino, tan buen tomista en la mayoría de las cuestiones, que ha consagrado sus mejores esfuerzos a dilucidar e ilustrar en sus fuentes históricas la Moral de Santo Tomás y que tan certeramente ha sabido poner de relieve las soluciones tomistas sobre el plano especulativo, en esta obra tan penetrante y sólida, tan amena y modernizada.

Y un juicio de crítica, aunque bien secundario—sin duda excesivo, como nos reprocha el autor citando nuestra frase sin nombrarnos, p. 413—sobre los fallos o desviaciones de esta trayectoria tomista en que ha incurrido el autor. Recordemos los más importantes: Propuesta de corrección del plan sistemático de la Moral de Santo Tomás; defensa del probabilismo puro, mala interpretación, casi negativa, de la doctrina del Angélico sobre la caridad, forma de las virtudes y, sobre todo, negación de las virtudes morales infusas y dones del Espíritu Santo. El autor, en esta nueva refundición, trata de defenderse de algunos de los ataques que se le han dirigido, manteniendo sus posiciones, aunque suaviza algunos de sus puntos de vista y aporta nuevas consideraciones.

Estos lunares, aunque importantes, son bien secundarios al lado de los enormes méritos de D. Lottin en el campo de la investigación de las doctrinas tomistas. Los estudiosos todos podrán encontrar en las obras de D. Lottin preciosos materiales para el conocimiento y honda valoración de la doctrina de Santo Tomás, y nosotros le estamos agradecidos por lo mucho que nos hemos servido en otras ocasiones de ellas.

FR. T. URDANOZ, O. P.

P. JOSE TODOLI, O. P.: *Filosofía del Trabajo*. Madrid, Publicaciones del Instituto Social León XIII, n. 5, Editorial Católica, 1954, págs. 181.

Sin caer en idealismos extremistas o en el mesianismo obrerista, muy a la moda en recientes corrientes sociológicas, no cabe duda que el trabajo encierra una honda filosofía y hasta una teología propia, y que de verdad debe hacerse de él un tema de muy serias reflexiones y meditación científica. Sus problemas constituyen los grandes problemas humanos y abarcan una gran parte de éstos, pues que el trabajo representa el quehacer por excelencia del hombre, en el que se desliza una porción importante de su existencia. Por eso atrae hoy día una atención preferente de escritores y sociólogos que han dedicado numerosas obras al análisis y discusión de sus varios aspectos, problemas y valores.

El R. P. Todolí, profesor en la Universidad de Madrid, ha publicado sobre el tema esta novísima obra, fruto de un curso de su simultáneo profesorado en el Instituto Social León XIII. Sus apariencias, casi de folleto, engañan, porque el texto, denso y apretado, delatan la magnitud de un libro de comunes proporciones. Su contenido intrínseco no desmerece, antes le coloca en la categoría de obra de gran altura. Leyendo sus páginas uno se va dando cuenta de la problemática tan amplia que implica el análisis del trabajo en sus varios aspectos.

El P. Todolí, con dominio y vasto conocimiento del tema, con gran abundancia de información, con belleza de recio y original estilo y con densidad de pensamiento filosófico, va desarrollando todos los temas del trabajo, desde el análisis filosófico y descripción fenomenográfica del mismo, división o formas del trabajo, pasando por el fundamental problema jurídico-social del deber y derecho del trabajo, el sugestivo capítulo del sentido

crisiano y trascendente o teología del trabajo, y el otro de los valores morales personales del trabajo con el sentido y aspectos individuales y sociales de la profesión, para descender a los temas más prácticos o valores económicos del trabajo con el desarrollo de sus presupuestos filosóficos —trabajo y riqueza, trabajo y propiedad, filosofía del derecho de propiedad— y abarcar por fin el problema capital del salario como remuneración del trabajo, con toda la cuestión moral del contrato del trabajo y su evolución hacia las formas más perfectas del mismo que tratan de corregir el tipo común del salario.

Este amplio esquema de cuestiones da a entender que el libro del Padre Todó ha desarrollado el ambicioso plan de una filosofía completa del trabajo. Cierto que en diversos temas, como en los últimos capítulos sobre el salario, el autor no ha podido descender al desarrollo de todas las cuestiones prácticas de carácter social y económico. Tampoco era ese su cometido, sino el de situarse en el terreno superior de los principios y consideraciones filosóficas. Que la exposición de otras, como en la de fundamentos del derecho de propiedad, fácilmente se prestarían a discusión y podría haber divergencia de pareceres. Pero la obra ofrece un conjunto muy ordenado y contenido, y ha conseguido darnos quizá la más completa filosofía del trabajo que entre nosotros poseamos.

Felicitemos, pues, al P. Todó por su obra tan lograda, que augura cosas futuras y mas prouventures. Juntos a su docencia en los centros universitarios de Madrid o elsewhere que la misma tendrá muy buena acogida en todos los públicos, pues sus bellas y sugestivas páginas poseen en tal grado la fuerza de reunir el espíritu para el duro y penoso deber del trabajo cotidiano.

FR. T. URDANOZ, O. P.

HEINRICH ROMMEN: *La teoría del Estado y de la Comunidad internacional en Francisco Suárez*. Trad. del alemán por V. G. Yebra. Estudio preliminar por E. G. Arborea. Madrid, C. S. I. C., Instituto "Francisco de Vitoria", 1951, págs. I-III-511.

Como vol. I de una *Colectión de obras maestras de Derecho Internacional*, aparece esta traducción de la obra del alemán Rommen, patrocinada por el Centro de Derecho Internacional de Buenos Aires y Madrid.

La obra original de Rommen, publicada en 1927, ha sido muy conocida y apreciada, si bien resulta hoy de bastante anticuada y rebasada en esta vertiginosa carrera que llevamos de investigación histórica, por multitud de aportaciones científicas que no han podido ser tenidas en cuenta en ella. Su traducción y presentación española también por eso se presenta con retraso. No obstante, la obra de Rommen destaca por sus excelentes dotes de investigación bien documentada y segura, de apreciación objetiva e imparcial, que la hacen muy estimable aún hoy día. Tiene además el mérito de ser obra de un jurista y buen escolástico a la vez, que ha podido llevar a cabo una labor comparativa y valorativa entre los distintos

puntos de la doctrina escolástica y católica representada en Suárez, y las teorías del pensamiento jurídico contemporáneo.

El contenido y temática desarrollados son muy completos: La concepción orgánica del Estado, el Derecho natural en Suárez, esencia y origen del poder civil, Estado e Iglesia, el *Ius gentium*, son los principales puntos tratados con juicio ponderado, claridad y erudición. Mas, siendo una obra algo antigua que no conoce recientes investigaciones, no ha podido su autor afinar en los orígenes y fuentes de las doctrinas de Suárez para dar a cada uno de sus antecesores aquella parte propia de materiales que han sido acumulados por el Doctor eximio, y notar divergencias y algunas desviaciones de la trayectoria tomista.

El señor Gómez Arboleya antepone un amplio y erudito estudio en que una vez más hace alarde de su entusiasmo suareciano, delineando un breve resumen de toda la filosofía de Suárez—que se nos antoja un poco a despropósito—en que recalca bien todas las soluciones suarecianas de los problemas escolásticos de acto y potencia, esencia y existencia, etc.; pero a la vez repudia toda polémica partidista y crítica casera, actitud que plenamente respetamos.

La versión del ya conocido traductor García Yebra sorprende por ser excepcionalmente tersa, limpia y de dicción y giro muy castellanos, que da gran realce y especial valor a la obra.

FR. T. URDANOZ, O. P.

LOMBARDI, RICARDO, S. I.: *La salvación del que no tiene fe*. Versión española por A. de Miguel y Miguel. Editorial Herder, Barcelona, 1953, 516 págs., 11,5 x 18,5 cms., 55 pts.

El P. Lombardi, conocido del público español e hispanoamericano, trata en esta obra de dar alguna respuesta aquietante al angustioso problema humano de la salvación de los sin fe. El pavoroso problema, que a tantos ha preocupado y que, entre muchos otros teólogos, abordó con verdadera angustia el Cardenal Billot, es el siguiente: Por una parte, sin fe y sin obras conformes a ella no es posible en absoluto la salvación eterna del hombre; por otra parte, hay muchos apóstatas. 180 millones de herejes, 140 millones de cismáticos, 17 millones de judíos y mil cien millones de infieles que no tienen la fe católica; o sea, de unos 1.800 millones de hombres vivientes en la actual generación, sólo 370 millones tienen la verdadera fe, frente a 1.430 millones que carecen de ella; añádase a esto el gran número de católicos que ciertamente se condenan por otros pecados distintos del de incredulidad, y no puede uno menos de preguntarse con cierto pavor: ¿Qué queda, según esto, no ya de éxito y de fruto efectivo en la Redención de Cristo, sino de nuestra idea de un Dios Creador de los hombres infinitamente benéfico y misericordioso? El problema es ciertamente pavoroso, de angustia, para cualquier pensador creyente. El está motivando ese impulso laudable de nuestros días de tantos misioneros de vanguardia y de retaguardia entre infieles y los ensayos de nuevos

métodos de acercamiento con la fe a los no creyentes o no practicantes en países cristianos.

El autor de este libro va recorriendo en él las soluciones falsas o dudosamente aceptables, como la de Billot, de la «supuesta infancia intelectual de un sinnúmero de adultos»; la de Glorieux, de la ocasión que se dará a todos, por lo menos a la hora de la muerte; la de «la evangelización de los difuntos»; la teoría de las pseudo-revelaciones, del P. Pinard de la Boullaye, etc. Estudia asimismo el autor los problemas de la cognoscibilidad de Dios, de las condiciones de la fe sobrenatural y del conocimiento de la revelación, de los supuestos sustitutos probables de la revelación, etc., etc. Para él, como para el común de los autores de Teodicea, todo el que muere ateo, muere voluntaria y culpablemente tal. A la pregunta «¿Se condenan todos los adultos que mueren incrédulos?», contesta: Sí, si por incrédulo se entiende el que no tiene ninguna fe divina; pero en este caso la culpa será siempre y sólo del hombre. No, si por incrédulo se entiende solamente el que no cree explícitamente con la Iglesia Católica; en este caso, verá Dios si por lo menos el incrédulo vive conforme a esa fe que concretamente puede tener en las circunstancias en que se encuentra.

La obra, respecto a la solución de su problema central, es el esfuerzo filosófico-teológico de un predicador popular: simple, sencilla, de síntesis o de conjunto, de selección de materiales ya existentes, busca ante todo la seguridad para la práctica más que para la fría especulación. El autor no quiere, por lo menos en la actitud, arriesgar nada; conoce, expone y acepta laudablemente las enseñanzas dogmáticas de la Iglesia sobre el particular, y en esto es segura la obra; expone también las opiniones de los teólogos, acaso alguna vez con vista polarizada, y en esto tal vez no siempre sea tan seguro en valorar y admitir o rechazar dichas opiniones. Es justo notar aquí la modestia con que el autor da siempre su propio juicio, después de haber advertido en el prólogo (p. 7) que él mismo se queda con dudas sobre la doctrina expuesta y sobre el alcance de la misma. Lo mejor de la obra, aparte de la seguridad dogmática, es tal vez la visión de conjunto en que se presentan unidos y entrelazados, como lo están en sí, los problemas de la fe, de la cognoscibilidad natural de los «Praeambula fidei», del ateísmo, del pecado de infidelidad, de la certeza que se necesita en la fe y en las verdades necesarias para salvarse, etc., etc.

El traductor y la Editorial Herder han prestado con esta obra un servicio que el lector español deberá agradecerles.

J. VALBUENA, O. P.

H. LAUSEBERG: *Zur literarischen Gestaltung des Transitus Beatae Mariae*. Pgs. 25-49. Separata de *Historisches Jahrbuch*, 1953, Karl Alber, München-Freiburg.

El contenido de este artículo parece rebasar su título. Algo se ocupa de los diversos tipos de *Transitus* y otros géneros literarios afines, que pudieron influir en su formación. Pero el trabajo principal está dedicado

a exponer lo que el autor llama *Transitus-B* o del ps.-Melitón, indicando las relaciones que cada escena tiene con las narradas en otras redacciones. Hacia el final (p. 44-45) hace notar Lausberg que el autor del *Transitus-B* prácticamente utilizaba el posterior argumento inmaculista *potuit, deuit, ergo fecit*, para probar la asunción de la Santísima Virgen.

El artículo de Lausberg es una contribución al esfuerzo de otros muchos autores por entroncar los apócrifos asuncionistas con la tradición apostólica.

L.

R. THIBAUT, O. S. B.: *Doctrina espiritual de Dom Marmion*. Su idea fundamental. Traducción del original francés por Gabriel de Monterola, presbítero, 184 págs. Ediciones Desclee de Brouwer, Bilbao, 1953.

Las obras de Dom Marmion, especialmente su gran trilogía: «Jesucristo, vida del alma», «Jesucristo en sus misterios» y «Jesucristo, ideal del monje», contienen uno de los conjuntos doctrinales más ricos y más densos de doctrina espiritual. Su autor es unánimemente reconocido como uno de los más grandes maestros de nuestro tiempo. La lectura directa de sus obras deja siempre un sentimiento imborrable. No obstante, resulta muy útil este resumen orgánico que presenta Dom Thibaut, donde aparece claramente la recia trabazón de todas sus ideas con la fundamental, que es nuestra filiación adoptiva por Dios. A base de este pensamiento se despliega la inmensa riqueza de las conclusiones, que abarcan toda la vida cristiana, vivida en Dios y para Dios por medio de Jesucristo. Su lectura es altamente recomendable.

S. P.

FR. PELAYO DE ZAMAYON, O. F. M. Cap.: *La propiedad y el salario justo*. Ediciones Studium, Madrid, 1954; un vol. de 170 págs.

El conocido profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca traza en estas páginas, con sencillez y amenidad, los rasgos fundamentales de la doctrina social de la Iglesia en torno al derecho de propiedad y al salario justo. La doctrina es la conocida y común entre los sociólogos católicos, aunque acaso en la determinación de las exigencias del salario familiar vaya el P. Pelayo un poco más lejos de lo acostumbrado. No todos estarán conformes en que «el salario familiar medio o absoluto es de justicia conmutativa» (pág. 162) de tal forma que obligue en conciencia a la restitución cuando no se le dió sin razones suficientes. Pero no está mal que se vaya haciendo ambiente, en una forma o en otra, a la necesidad absoluta de llegar al salario familiar completo, como una exigencia obvia e inevitable del simple derecho natural.

Pueden aprovecharse de estas páginas, escritas con mucha claridad y sencillez, todos aquellos que quieran tener una noción precisa y exacta de la doctrina de la Iglesia sobre la propiedad y el salario.

S. F. C.

K. KEUSSI, *Meister Eckart*. K. WEISS, *Meisters Eckarts Stellung innerhalb der theologischen Entwicklung des Spätmittelalters*.—Berlín, Verlag A. Töpelmann, 1953, págs. 47.

Los estudios sobre Eckart han interesado mucho y estado siempre de moda en la literatura alemana. No sólo desde el campo católico filósofos, teólogos y cultivadores de las corrientes místicas se han ocupado con creciente intensidad de él, sino desde otras muchas ideologías y sectores religiosos, y desde los más amplios círculos culturales de Alemania, los escritores y estudiosos han mostrado vivo interés y verdadero entusiasmo por la investigación en torno a la personalidad y doctrina del gran maestro de la mística alemana.

Siempre ha sido considerado Eckart como una figura señera y uno de los más auténticos representantes del pueblo y del espíritu germánicos. Recientemente, los escritores de la propaganda nazi lo elevaron casi a la categoría de «eón» germánico, de una de las grandes encarnaciones del espíritu de la raza, del germanismo puro, pagano y antagónico a cristianismo e Iglesia.

Abandonados estos delirios racistas, sigue Eckart atrayendo la atención de los estudiosos por su complicada personalidad y su rico y extraño mundo de ideas. Ahora son escritores de las Iglesias evangélicas los que suscitan una corriente de estudio y comprensión seria por las ideas del maestro dominicano.

El presente fascículo contiene dos trabajos publicados por la Luther-Akademie de Eisenach y presentados a las sesiones de estudios de la misma. El primero, de K. Heussi, relata y expone, con gran riqueza informativa, todo el vasto movimiento de investigación que se ha suscitado en torno a Eckart en la época moderna, y las diversas interpretaciones y valoración que han recibido, desde los distintos sectores del pensamiento, sus doctrinas. Se detiene especialmente en varios temas discutidos de su ontología, como la concepción del Ser de Dios y el fondo del alma, negando que haya panteísmo expreso en estas doctrinas. Termina con breves alusiones a la influencia de Eckart sobre la mística posterior, sobre Lutero y los reformadores, sobre el espiritualismo de la contrarreforma y sobre numerosos filósofos de la corriente idealista y panteísta alemana. Sus juicios, no obstante, son en general objetivos y ponderados.

En el segundo trabajo, el Dr. Weiss se detiene más en la valoración del fondo filosófico de las doctrinas de Eckart, estudiando sus fuentes en la filosofía antigua y la génesis de sus ideas en el ambiente escolástico de la época. Su conclusión es que, pese al pretendido tomismo, hay en Eckart un fondo general, tanto filosófico y teológico como místico-religioso, de Agustínianismo y neoplatonismo.

Son de alabar, es cierto, estos esfuerzos dentro de los medios protestantes alemanes hacia un mayor conocimiento del fondo doctrinal del gran representante de la mística católica. Sin embargo, creemos ver en todo ello, más que un movimiento de simpatía y comprensión por la mística católica, un intento y *arrière-pensée* de apologética luterana, en cuanto se quiere ver en el complicado mundo de ideas y en las desviaciones del místico ale-

mán respecto de la filosofía tomista y de la ortodoxia católica, un representante de la más antigua tradición cristiana que, contra la escolástica de los Sentenciarios y aristotelismo medievales de la Iglesia, vendría a derivar el método auténtico de exégesis e inspiración bíblicas y las esencias puras de la tradición paulino-agustiniana sobre Lutero y los corifeos protestantes. Así, al menos, lo declara expresamente el segundo disertante. El protestantismo quiere ver un precursor de Lutero y de su método doctrinal de dialéctica e inspiración bíblicas, contra la teología escolástica, en Eckart.

No les será difícil a los investigadores católicos refutar estos extremos de la pretendida genealogía Eckart-Lutero—como ha resultado falsa su paternidad del germanismo racista—y a la que sus mismos descubridores no dan casi fe (p. 38-9). Pues que ello equivale, en el fondo, buscar el nacimiento del protestantismo en las turbias fuentes panteístas de la heterodoxia neoplatónica y en las desviaciones de la tradición católica, de donde verdaderamente ha brotado la reforma.

FR. T. URDANOZ, O. P.

Guía de la Iglesia en España. Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España. Año I. Madrid, 1954, pp. 1-943.

Tenemos ante nuestros ojos el imponente volumen de la *Guía de la Iglesia en España*. Puede decirse que es la primera vez que se publica, porque las obras similares que con anterioridad se editaban, aún siendo tributarias al reconocimiento de todos los eclesiásticos, no obstante eran una sombra muy tenue de lo que ahora ha logrado la «Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia en España». Confesamos sinceramente que no esperábamos en España a estas fechas un trabajo tan completo, dado que es la primera vez que se acometió la obra en serio. Por eso merecen toda clase de parabienes y la gratitud de todos los españoles cuantos colaboraron en la confección de esta visión de conjunto de lo que la Iglesia es en sí, de la prosperidad que ha alcanzado en España y de la proyección de España hacia el exterior, principalmente hacia la misma Roma, cuna perenne de la catolicidad.

Al pasar una a una todas las páginas de esta *Guía*, lejos de abatirnos ante el inmenso campo que resta sin cultivar, ve uno ensancharse más los horizontes esplendorosos de un próximo mañana muy venturoso. ¿Cómo no va a suscitar en el lector un optimismo activista la constatación de que únicamente España, entre todas las naciones del mundo, suma igual número de católicos que de habitantes (28.000.000), y también el hecho de que donde más se aproximan esas dos cifras es, por lo general, en las naciones hispanoamericanas? No parece sino que Dios puso sus complacencias en nuestro pueblo y dotó de mayor eficacia apostólica y misionera a nuestros sacerdotes.

Otra conclusión esperanzadora a que se llega es debida al crecimiento formidable de vocaciones en ambos cleros y entre los institutos religiosos o seculares, tanto masculinos como femeninos. Este glorioso porvenir,

que ya comienza a hacerse presente, lo vemos muy en dependencia de un hecho que tiene también destacada acogida en la *Guía*: el número sobrecogedor de los «mártires» que durante los tres años de nuestra Cruzada dieron su vida por la religión y por la patria; si no hubiera nunca sido verdad el que «la sangre de mártires es semilla de cristianos» tendríamos que admitirlo ahora como principio incuestionable. Esta cristiana e irrefutable verdad es la que nos ayuda a reprimir la honda tristeza que aún hoy experimentamos al leer tantos nombres conocidos en esa larga letanía de héroes y al pensar en tantas ovejas que quedaron desorientadas al verse privadas de sus respectivos pastores.

En la página 855 se suplica encarecidamente a los lectores «indiquen toda clase de errores y deficiencias» para lograr en futuras publicaciones de la *Guía de la Iglesia en España* una mayor perfección. Pocas cosas se nos ofrece observar a los autores y de antemano declaramos que el mérito general de la obra justifica el silenciamiento de sus pequeños defectos. Nos figuramos los sacrificios que habrán tenido que soportar cuantos se emplearon en esta copilación, ya que entre nosotros es difícil lograr de todos los consultados o requeridos para que suministrasen informes una respuesta satisfactoria; a pesar de las repetidas llamadas a las puertas de tantas Dicesis, Ordenes religiosas, Parroquias, etc., que debieron tener lugar, todavía se echan de ver demasiadas lagunas en las estadísticas respectivas, que acusan el silencio por respuesta de los interesados; en esto nos puede servir de ejemplo la solicitud del Estado, que confecta con mayor diligencia las estadísticas y que, por lo que se aprecia en la *Guía*, la obsequia con amplia generosidad.

Para cumplir con ese ruego dé que nos prestemos a la crítica constructiva, ahí van las siguientes observaciones:

1) No sobraría nada, y por otra parte ofrecería gran ventaja a cuantos acudan en plan de consulta a la *Guía*, el señalar el «año» de la aprobación pontificia de cada instituto religioso, incluyéndole a continuación de la referencia que se hace de cada uno de ellos.

2) Creemos que sería también de gran utilidad añadir entre paréntesis las «siglas» por las que oficialmente se conocen los diferentes institutos religiosos, cuyo nombre completo se registra desde la página 137 a la 140.

3) Es natural que siendo dominico el que suscribe esta reseña, haya mirado con más atención las estadísticas que afectan a su Orden; algunas inexactitudes hemos encontrado a este respecto y también alguna laguna. Así, por ejemplo, en la página 138 se dice que los Dominicos son 8.453; hoy la cifra rebasa ya los 11.000. Cuando se hace público el nombre de los religiosos muertos en la Cruzada sólo se citan 41 dominicos (pág. 254), pero más adelante (pág. 278) se refiere acertadamente que fueron en total 150 religiosos los asesinados; y es que en la lista anterior sólo se dan los nombres de los mártires de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas, omitiendo los de aquellos religiosos que pertenecían a las tres restantes Provincias españolas, o sea, la Provincia de España, la de Aragón y la de Bética. (Sobre este asunto hay una obra impresa titulada *Mártires Dominicos de la Cruzada Española*). En el apartado

que se dedica a las misiones (pág. 731) se dice que el Vicariato de Puerto Maldonado está confiado a la «Provincia de Castilla»; debemos hacer constar que no existe una Provincia con ese nombre en la Orden de Predicadores; lo que la *Guía* llama Provincia de Castilla es oficialmente para los Dominicos *Provincia de España*.

Creemos haber cumplido nuestra misión al consignar estos insignificantes reparos; hemos elogiado la obra que reseñamos movidos por los imperativos de la verdad, y accedimos a consignar algunos defectos para satisfacer el ruego sincero de sus mismos autores.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

GOMA, Card. Isidro: *El valor educativo de la liturgia*, dos vols. 4.^a ed. Edit. Casulleras. Barcelona, 1954.

A pesar de que son ya bastantes los años que nos separan de la fecha en que el Cardenal Gomá moría en la ciudad primada de España, su memoria y su influencia sigue notándose entre nosotros, debido a la reedición constante de sus obras. Hoy nos toca anunciar la cuarta edición de su libro sobre *El valor educativo de la liturgia*.

Nadie negará la parte principal que se debe a este libro en el resurgimiento litúrgico español de la primera mitad del siglo en que vivimos. Tomando como base el principio filosófico de que «nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu», y aquel otro de sabor más litúrgico de que las criaturas humanas deben llegar «per visibilia ad invisibilia», el autor supo presentar la liturgia católica como el medio más apto para formar al cristiano en las verdades religiosas y como el mejor camino para llegar a Dios.

Consideramos superflua la explicación del contenido de esta obra, porque ya es conocida entre el público culto de España. Sólo diremos que la nueva edición presenta dos interesantes novedades. Después de la introducción del P. Marcet, O. S. B., que ya conocen los lectores de las ediciones precedentes, nos hallamos con un trabajo de D. Casimiro Sánchez Aliseda, de 48 páginas, en el que se continúa la descripción del movimiento litúrgico iniciada hace catorce años por el Abad de Monserrat. Al final del vol. II se inserta íntegro el texto original, en su versión castellana, de la Encíclica «Mediator Dei», con un detallado esquema de la misma que ayuda grandemente al fácil y provechoso manejo de documento tan trascendental.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

Acta et Documenta Congressus Generalis de Statibus perfectionis. Romae, 1950, vol. III, pp. 731; vol. IV, pp. 403. Editiones Paulinae, Romae, 1953.

En el núm. 249 de esta misma Revista hemos publicado una reseña de los dos primeros volúmenes de esta interesante obra, tributándoles merecidos elogios.

Cúmplenos manifestar ahora que no desmerecen de los anteriores estos otros dos que integran dicha obra. En ellos se contienen los trabajos de ilustres personalidades acerca de la educación clerical, religiosa y apostólica que debe darse a quienes forman parte de los estados de perfección y respecto del apostolado ordinario y extraordinario que los mismos deben ejercer en conformidad con las exigencias de los tiempos actuales, a saber, predicación ordinaria, labor misional, ministerio parroquial, ejercicios espirituales, acción católica, acción social, apostolado escolar, de imprenta, de cine, de radio y televisión, de obras de caridad, de asistencia social, etcétera, etc.

Figuran entre los apéndices un estudio de Gambario sobre las Federaciones de Monasterios, un compendio de las lecciones dadas por el Reverendísimo P. Larraona concernientes a la evolución de los estados de perfección, la recensión general hecha por el mismo de los votos expresados en el Congreso, la Alocución de Su Santidad a los congresistas y un extracto de las principales relaciones, comunicaciones y razonamientos propuestos en el Congreso tocante a la necesidad, límites y materia de la renovación y adaptación de dichos estados, sobre todo desde el punto de vista práctico.

Además del índice general de materias que figura en cada volumen, completan la obra otros dos, comunes a toda ella: de autores, el primero, y de los temas que expusieron, el segundo, los cuales facilitan grandemente su manejo.

Con la publicación de esta obra la benemérita Sociedad de San Pablo ha prestado un excelente servicio a cuantos tienen el honor de pertenecer a los estados de perfección, y a todos los demás que se interesan por los asuntos con ellos relacionados.

FR. S. ALONSO, O. P.

MONS. LEON DEL AMO: *Los matrimonios civiles durante la República* (Problemas que plantean). XVI-182 págs., en 4.º. Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1954.

La ley promulgada por la República española, el 28 de Junio de 1932, imponiendo el matrimonio civil obligatorio como único reconocido por el Estado, que ha dado lugar a tantos conflictos entre el fuero de la conciencia y el fuero externo del Estado, fué derogada por una Orden del Generalísimo Franco el 12 de Marzo de 1938, dejando vigente el art. 42 del Código Civil y las normas complementarias del mismo vigentes hasta el año 1932. Dicha Orden fué completada por otra del 22 de Marzo de 1938, autorizando el matrimonio civil, «siempre que ambos contrayentes, o uno de ellos, declaren expresamente que no profesan la religión católica», o sea, como explicó la Orden del 10 de Marzo de 1941, que «no pertenecen a la religión católica».

Dichas Ordenes, pese a la buena intención con que fueron dadas, no remediaron los mencionados conflictos.

Según algunos opinan, el medio eficaz para conseguirlo sería que el Estado promulgara una Ley en que se declarase disoluble el vínculo *meramente civil* de los matrimonios contraídos durante la vigencia de la Ley republicana. Y en cuanto a las uniones civiles que en lo futuro se contrajeran entre dos personas bautizadas, o una bautizada y otra no, que carecieran de valor canónico o de Derecho natural, podrán ser disueltas de acuerdo de ambas partes o a instancia de una de ellas, aun por sólo motivo de conciencia.

Del Amo, por el contrario, estima que tal disposición redundaría en daño grave para las almas, para la dignidad de la mujer, para la educación de los hijos y para la paz social. A juicio del mismo, la solución *general*—del conflicto entre el fuero externo y el de la conciencia—«no puede ser otra que la de legitimar la unión civil; es decir, subsanar el casamiento existente celebrando entre sí matrimonio canónico». Con esa solución «queda todo arreglado con el debido respeto a los derechos de la mujer, de los hijos y de los intereses comunes de la Iglesia y del Estado». Además—añade—es la solución tradicional en nuestra Patria, acomodada a la práctica eclesiástica de casi un siglo, y la que mejor se ajusta a las Instrucciones de la Santa Sede.

Pero si los interesados no quisieran resolver así el conflicto o no pudieran por causa de impedimento no dispensable, entonces la solución sería—termina diciendo—que, sin ulterior matrimonio, viviesen separados, arrastrando las consecuencias amargas de su pecado.

Y para evitar que en adelante se repitan dichos conflictos precisa concordar la legislación civil con la eclesiástica, según indica el nuevo Concordato de 1953.

Esta es—observa el actual Defensor del Vínculo del Tribunal de la Rota Española—la única solución aceptable para resolver en debida forma los mencionados conflictos.

FR. S. ALONSO, O. P.

Textos eucarísticos primitivos. Edición bilingüe de los contenidos en la Sagrada Escritura y los Santos Padres. II. Hasta el fin de la época patristica (s. VII-VIII). Introducciones y notas por el P. Jesús Solano, S. J. Biblioteca de Autores Cristianos. XIX-1009 págs. Precio 85 pesetas, en rústica.

El P. J. Solano, S. J. termina con este segundo volumen su antología de textos eucarísticos primitivos. Es una obra que no puede menos de recibir la mejor acogida. Es el monumento grandioso que la literatura bíblica y patristica levantó al misterio eucarístico, el que se pone accesiblemente en manos de todos los que deseen conocer y gustar espiritualmente este monumento, que lo mismo tiene de erudición que de piedad. Este segundo volumen abarca desde el siglo V, con A. Prudencio, hasta San Isidoro de Sevilla (s. VII) para Occidente, y San Juan Damasceno (s. VIII) para Oriente. Es edición bilingüe, tipográficamente esmerada, a la que acompaña un grupo de grabados de contenido selecto. Tiene este

volumen un índice sistemático de toda la obra, sumamente perfecto, que con toda facilidad orienta precisamente en cada punto, índice que abarca desde la página 823 hasta la 854. A éste se le añaden otros índices escriturístico, bibliográfico, de materias. Felicitamos al autor y a la B. A. C., que dentro de la obra meritisima que está realizando, consideramos esta obra como una de las más valiosas por su contenido y por su realización.

L.

SANTA TERESA DE JESUS: *Obras completas*. Tomo II. Biblioteca de Autores Cristianos, n. 120. Madrid, 1954. Un vol. de XX-1046 págs.

En idénticas características a las del tomo primero aparece este segundo de la edición de las *Obras completas* de Santa Teresa preparada por el P. Efrén y publicada por la B. A. C. En este segundo volumen se contienen todas las obras de Santa Teresa, a excepción de la Vida—que apareció en el anterior—y del Epistolario.

Cada uno de los libros o escritos de Santa Teresa lleva su correspondiente introducción por el P. Efrén. La transcripción del texto teresiano se hace como en el tomo anterior, o sea, a base de una fonética que no responde a la letra de la Santa ni a la ortografía moderna. Creemos que esto constituye un desacierto, sobre todo en una edición popular como, en fin de cuentas, es la de la B. A. C. Del «Camino de perfección» se transcriben dos Códices: el primitivo de El Escorial y el último de Toledo. Finalmente, en un apéndice que el autor titula «Una simple defensa», se insiste en la posibilidad de que la gran Santa naciese en la aldea de Gotarrendura, a pesar de la enorme documentación existente en favor de Avila.

S. F. C.

Obras selectas de San Francisco de Sales. Preparada por el P. F. de la Hoz, S. D. B., sobre la edición típica de las «Obras completas» de Annecy.

La B. A. C. termina con este segundo volumen la publicación de las «Obras selectas de San Francisco de Sales». Se incluyen en este volumen el «Tratado del Amor de Dios», «Constituciones y Directorio espiritual», «Fragmentos del Epistolario», «Ramillete de cartas enteras». Consta el volumen de casi mil páginas, y está tipográficamente bien presentado. Sería inútil hacer el elogio de las obras de San Francisco de Sales, lo mismo que de su espiritualidad de sobra conocida. Es su espiritualidad rica al tiempo que amable y profundamente sabrosa. Las obras espirituales de San Francisco de Sales pasan como clásicas en la espiritualidad. Solamente resta felicitar a la B. A. C. por haber llevado a cabo esta obra, que facilita grandemente al público de lengua española el poder utilizar en conjunto la espiritualidad de San Francisco de Sales.

L.

La palabra de Cristo. Tomo III, bajo la dirección de Monseñor Herrera. B. A. C. Un vol. de XXXII-1216 págs. Madrid, 1954.

Un nuevo volumen de la espléndida colección de textos homiléticos que está publicando la benemérita B. A. C. bajo la dirección del Sr. Obispo de Málaga, Monseñor Herrera. Las características son enteramente iguales a la de los tomos que le han precedido. Sus ocho secciones recogen un amplísimo material que habrá de seleccionar el orador para adaptar su homilía al medio ambiente en que ha de pronunciarla y hacerla propia y personal. En general ha mejorado la sección de «guiones homiléticos», que aparecía algo floja en algún tomo anterior. Está muy cuidado también el índice de materias.

S. F. S.

JEAN ABD-EL-JALI, O. F. M. : *Cristianismo e Islam*. Colección «Patmos» de Espiritualidad. Madrid, 1954. Un tomo de 280 págs.

He aquí un libro que no nos explicamos cómo ha podido ser traducido al español y cómo ha podido publicarse—sobre todo—en una biblioteca de espiritualidad. Su autor, un musulmán convertido al cristianismo en París e ingresado después en la Orden Franciscana, expone en estas páginas, la espiritualidad del Islam con gran número de proposiciones que—por tratarse de una obra meramente *expositiva* de aquellas doctrinas islámicas—quedan flotando en el aire sin contestación alguna.

No dudamos de las sanas intenciones del autor—que ha querido, sin duda, tender un puente entre el cristianismo e islamismo con fines proselitistas a favor del primero—, pero creemos que su libro es del todo contraproducente para el fin intentado. Repetimos: no acertamos a explicarnos cómo ha podido traducirse al español semejante libro y cómo ha podido publicarse en una biblioteca de espiritualidad.

Queremos aprovechar esta ocasión para hacerles una advertencia leal a los editores de esta colección. Al lado de algunos libros excelentes han ido apareciendo otros del todo inoportunos en una biblioteca de espiritualidad. Se ponen sobre el tapete español problemas exóticos que acaso interesen mucho en otras latitudes, pero que en España son del todo perturbadores, por venir a plantear problemas que nosotros no tenemos, gracias al buen sentido cristiano y a la honda fe católica del pueblo español. ¿Es que en la riquísima espiritualidad española—la más copiosa y espléndida del mundo—no podrían encontrar verdaderos tesoros inéditos u olvidados cuya publicación constituiría una magnífica aportación a la auténtica espiritualidad cristiana, en vez de andar traduciendo tanto libejo insustancial y a veces de tan dudoso gusto?

El libro que reseñamos es uno de los más inoportunos de cuantos han aparecido en esta colección. Creemos que la crítica española no puede

dejar pasar sin protesta libros como éste. La lectura de sus páginas hará mucho daño a las personas que carezcan de una sólida formación teológica para saber contrarrestar la malsana influencia de estas doctrinas islámicas.

S. F. C.

SAN ALFONSO M.^a DE LIGORIO: *Práctica del confesor*. Versión y anotaciones del P. N. MORIONES, C. SS. R. Pgs. 573. El Perpetuo Socorro, Madrid.

La presente traducción y edición de esta obra de San Alfonso pone al alcance de cuantos se dedican al ministerio de las almas una de las principales, que el Santo dedicó a semejante materia. La traducción está hecha directamente de la *Practica* italiana. Por medio de notas el Padre Moriones ha ilustrado ciertos puntos de doctrina del Santo y señalado aquellas modificaciones disciplinarias, que la Iglesia introdujo posteriormente. Con esto la obra conserva todo el interés que tiene por su Santo autor y gana notablemente en actualidad. En dos apéndices se añaden *Avisos* a diversas categorías de personas y el modo de asistir a los moribundos del mismo San Alfonso.

P.

Dirección Espiritual y Psicología. Por varios autores. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1954. Un vol. de 414 págs.

Bajo la dirección técnica de una comisión de PP. Carmelitas Descalzos comienza a publicarse una colección de Estudios de Psicología Religiosa, el primero de los cuales es el volumen que reseñamos. Se trata de una traducción al castellano del volumen de igual título aparecido en la prestigiosa colección francesa «Etudes Carmelitaines». En la versión española se han suprimido acertadamente dos estudios de escaso interés práctico y se ha aumentado con un estudio del P. Lucinio del Santísimo Sacramento sobre «La dirección espiritual en la escuela carmelitana». Forma en total un conjunto de 18 estudios, debidos a otros tantos autores; entre los que figuran el P. Bruno, director de «Etudes», Derumaux, Francisco de Santa María, Hipólito de la Sagrada Familia, Gabriel de Santa María Magdalena, Luciano María de San José, Marcel Lepée, Juan Lhermitte, Suzanne Bresard, et. He aquí el título de algunos trabajos: San Juan de la Cruz y la psicología moderna; la dirección espiritual de los jóvenes; encuesta entre las Carmelitas a propósito de la dirección; descubrimiento de lo normal y de lo patológico en la mujer; el voto de obediencia al director; dirección espiritual y psicopatología; la gracia de estado en la dirección espiritual.

El enfoque y orientación de estos trabajos es muy variado y no todos tienen el mismo valor; pero en su conjunto el libro puede prestar positivos servicios a los directores de almas, y sobre todo a los que se dedican a la investigación técnica de los problemas que plantea la dirección espiritual.

A. R. M.

LEMAITRE, Jorge: *El gran don del sacerdocio*. Versión española y notas por V. Peral, Pbros., 356 págs. Colección «Spiritus». Ediciones Desclee de Brouwer, Bilbao, 1953.

El tema inagotable del sacerdocio es abordado en este hermoso libro con gran riqueza y profundidad teológica, a la vez que con un delicado sentido de lo que significa la vida del sacerdote. La primera parte está consagrada al Sacerdocio de Cristo, fuente de donde dimana todo poder sacerdotal, y al sacerdocio vicario de los Apóstoles, transmisores de las prerrogativas divinas a todos sus sucesores. En la segunda, bajo el título de «Vivir más nuestro sacerdocio», el autor enfoca la vida del sacerdote en cuanto imitación y copia de la vida de Cristo, con todas las virtudes que lo asimilan a su divino modelo. En torno a esta idea central teje hermosas consideraciones, sumamente prácticas, de lo que debe ser la vida sacerdotal. Es obra muy recomendable y que puede hacer mucho bien a los que ya son sacerdotes y a los que se preparan para serlo.

S. P.

ALDOUS HUXLEY: *The Perennial Philosophy*. 358 págs. Chatto et Windus, London.

El conocido escritor inglés ha reunido en una antología ordenada y comentada un florilegio de textos en que considera expresado el fondo perenne de los grandes temas del pensamiento humano sobre las realidades fundamentales de la vida. La selección de textos es hermosa, pero en ella aparecen en plano de igualdad todas las religiones y las más variadas direcciones filosóficas. Más que de un sincretismo, se trata de una especie de «colloquium heptaplomeris», en el cual no se considera la verdad como patrimonio de ninguna escuela filosófica, ni de ninguna religión, sino como un fondo común soterrado bajo las más diversas formas positivas. Esta tendencia, a pesar de la belleza de los textos seleccionados, basta para sugerir la cautela con que un católico deberá leer la obra a que nos referimos.

S. P.

DUBARLE, D.: *Humanisme scientifique et Raison chrétienne*. 141 págs. («Textes et Etudes philosophiques») Desclee de Brouwer, París, 1954.

Muchos y muy graves son los problemas que el rápido desarrollo de las ciencias plantea especulativa y prácticamente al hombre moderno. El

maravilloso despliegue de conquistas de todo género en este campo coincide, desgraciadamente, con una honda crisis de desorientación en el orden intelectual y espiritual. Un intento de comprensión y de solución de esas múltiples cuestiones lo aborda el P. Dubarle en esta serie de estudios, reunidos ahora en un volumen, el cual, con su reconocida maestría en los problemas de la ciencia moderna, ofrece hermosas ideas y fecundas sugerencias.

S. P.

E. SCHRÖDINGER: *Science et Humanisme*. La Physique de notre temps. Trad. de J. Ladrière, 128 págs, 69 francos belgas. «Textes et Etudes philosophiques», Desclée de Brouwer, París, 1954.

En este pequeño volumen, en que se recogen cuatro conferencias del gran físico E. Schrödinger, aparece claramente la nueva visión de la realidad que desde hace varios años se va imponiendo a la mentalidad de los cultivadores de las ciencias naturales. El optimismo materialista del siglo pasado ha ido quedando más desacreditado cada vez. El estudio atento de la materia, con las sorpresas que en este campo asaltan cada día a los investigadores, lejos de hacerles cerrarse en un círculo estrecho de «bárbaro especialismo», les acucia para ampliar su visión, buscando soluciones en otras ramas de la ciencia hace cincuenta años despreciadas como inútiles. Las ciencias físicas se desprendieron de la Filosofía, y ahora los físicos vuelven a sentir la necesidad de la Filosofía para solucionar sus propios problemas. Buena prueba de ello es este librito, firmado por una de las mayores autoridades actuales en el campo de las ciencias físicas.

S. P.

Historia de la Filosofía antigua, por el DR. FRANCISCO ESCOBAR GARCIA, Presbítero, XI-323 págs, 75 pts. Oviedo, 1952.

El autor se ha propuesto presentar un cuadro de conjunto de toda la Filosofía antigua, abarcando desde las manifestaciones del pensamiento oriental—China, India, Persia, Egipto, Palestina—hasta la Filosofía patristica cristiana, que cierra con San Agustín. La mayor parte del volumen está dedicado a la exposición de la Filosofía griega. Manteniéndose dentro de los límites propios de una obra destinada a texto escolar, se han logrado todas las buenas cualidades de un libro de esta índole: claridad, orden y hasta una cierta amenidad en el grado posible en materias tan áridas. Se hacen resaltar las conexiones mutuas entre las distintas corrientes ideológicas, de suerte que el discípulo pueda considerar el desarrollo del pensamiento no como un caos, sino como un proceso ascendente de formación y una serie de esfuerzos para resolver los grandes problemas de la Filosofía. Aparte de su utilidad como libro de texto, es también recomendable para quienes deseen establecer contacto con los temas más fundamentales del pensamiento humano.

S. P.

HIRSCHBERGER, J.: *Historia de la Filosofía*. Traducción del alemán por el P. Luis Martínez Gómez, S. J., Vol. I: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. XVI-516 págs. Rcal. 120 pts.; tela, 150. Editorial Herder. Balmes, 26, Barcelona, 1954.

Se va remediando la escasez de libros sobre Historia de la Filosofía que padecíamos en España. Unos originales y otros traducidos, son ya no pocos los que han ido apareciendo en estos años. El de J. Hirschberger, muy bien traducido por el P. Martínez Gómez y pulcramente presentado por la Casa Herder, merece acogida especial por sus excelentes cualidades. Dentro de los límites que el autor se ha trazado, aún a costa de tener que sacrificar muchas cosas, cumple perfectamente su destino de servir de auxiliar a los estudiantes de Universidad, ofreciendo una visión clara, metódica y suficiente del desarrollo de la Filosofía.

A los grandes autores se les ha dedicado un espacio lo bastante amplio para que pueda apreciarse su pensamiento, no sólo en líneas demasiado generales, como con frecuencia acontece en esta clase de libros, sino con la suficiente detención incluso en puntos considerados como secundarios, y que muchas veces tienen gran importancia para llegar a comprenderlos bien. Destacaremos los capítulos dedicados a Platón, Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, en los cuales se aprecia un esmero especial. También merecen mencionarse, en un orden un poco más secundario, los consagrados al estoicismo, al epicureísmo, a Boecio y a Nicolás de Cusa. En algunos, como los referentes al Neoplatonismo, a Escoto y a Suárez, quizá fuera de desear alguna mayor amplitud. Sólo de pasada se hace una breve referencia a la filosofía árabe y judía (págs. 280-282).

El autor no se limita a una exposición escueta de los sistemas, sino que se esfuerza por hacerlos vivir, encuadrándolos en el ambiente en que fueron pensados, haciendo ver sus conexiones con otros anteriores y sus repercusiones en los siguientes, a veces a distancia de siglos. Una de las notas más gratas en esta obra es su tono de ecuanimidad, haciendo resaltar más lo que en cada autor se encuentra de bueno y de aprovechable, en lugar de abultar sus errores. Lo cual no impide que de la misma exposición hagan brotar hábilmente una crítica serena, aún sin necesidad de insistir expresamente en los puntos débiles de cada sistema.

El traductor ha enriquecido este volumen con un resumen muy bien trazado de la Filosofía española hasta el Renacimiento. Cada capítulo va acompañado de una rica bibliografía. Es también muy útil el apéndice en que recoge la Bibliografía española referente a filósofos no españoles.

Sin menoscabo del mérito del libro, hay en él algunas cosas en que podría mejorarse. El autor enriquece su exposición con citas muy selectas y oportunas. Pero no estaría mal que en lugar de indicar escuetamente el nombre de quien pertenecen, fuesen acompañadas con la referencia concreta del título y página de la obra de donde están tomadas.

Es exacta la observación de que en la escolástica medieval no se da el aristotelismo puro, sino mezclado con numerosos elementos platónicos, unos que se hallan ya en el mismo Aristóteles y otros procedentes de los Santos Padres, de los árabes y judíos. Si se precisaran algo más los

puntos concretos en que se dan esas interferencias, se aclararía no poco el sentido de algunas tesis muy debatidas entre las distintas corrientes del escolasticismo medieval.

Es muy hermoso el estudio dedicado a Platón. Pero quizá resulte un poco difícil y oscuro para los alumnos que lo abordan por primera vez. En ocasiones, más que exposición resulta una interpretación, la cual requeriría el conocimiento previo de muchos elementos que tal vez no están al alcance de todos los lectores.

En la página 100 se afirma que «Platón no ha llegado a un Dios personal». Ciertamente que el concepto de lo «divino» tiene en Platón una amplitud tan grande que, por abarcar demasiado, acabamos por no saber lo que debemos entender en concreto por Dios. Por otra parte, nos ofrece el caso, desconcertante para nuestra mentalidad, de colocar el mundo de las Ideas—también «divinas»—por encima del Demiurgo, que es el Dios a quien tienden las pruebas que nos ofrece en varios lugares (otras llegan tan sólo al alma del mundo). También es cierto que Platón no supo, o no quiso, aprovechar el proceso de su Dialéctica, que lógicamente parece que debía conducir a la identificación de la Idea suprema del Bien-Uno con Dios. Pero, al menos su Demiurgo, por extraño que parezca este concepto y por muy envuelto que esté en el mito del *Timeo*, se presenta como un Dios personal, ordenador de la materia, creador del alma del mundo, de los dioses y de las almas humanas (págs. 94-95), trascendente y distinto del mundo físico, aunque sea inferior a las entidades ideales del mundo superior.

En su exposición de Aristóteles hace resaltar, quizá un poco excesivamente en algunas ocasiones, el fondo platónico que conserva. Esto es causa de que a veces no aparezca el pensamiento aristotélico con la debida claridad. Marco Aurelio no murió en 138, sino en 180 (pág. 169). Boecio no fué el primero en emplear la palabra «Metafísica» (pág. 122).

Estos pequeños reparos en nada aminoran el mérito de la obra, que es altamente recomendable.

G. F.

La Inmaculada en los Documentos Pontificios. Ediciones «Sígueme». Fonseca, 1. Salamanca.

Esta publicación constituye un acierto de la Editorial «Sígueme». En un pequeño folleto ha recogido la esencia del pensamiento Pontificio sobre la Inmaculada.

La Bula «Ineffabilis Deus», de Pío IX; las Encíclicas «Ad diem illum» y «Fulgens Corona», de Pío X y Pío XII, respectivamente, y el Radiomensaje «Pulchra ut Luna» de este último, constituyen las páginas de este librito. Tiene además dos apéndices con la oración del Año Mariano y las Indulgencias y Privilegios.

Un índice claro, que responde a una cuidada titulación de los diferentes asuntos que se tocan en las Encíclicas, lo hacen cómodamente manejable.

H.

LIBROS RECIBIDOS

Ediciones **Anaquel**. Peñalver, 36. Madrid.

Cristo y el alma oriental, por A. GALLEGO, O. P. Fgs. 380. Pts. 43.

Hombre, Mujer... Amor, por F. MUÑOZ, O. P. Pgs. 102. Pts. 20.

Edit. **Apis**. Presidente Roca, 150. Rosario (Argentina).

La Virgen Generala, por C. BRUNO, S. D. B. Pgs. 425. Pesos 34.

La catequesis antigua, por A. SEAGE, S. D. B. Pgs. 238. Pesos 18.

Editoriale **Arte e Storia**. Via Palestro, 63. Roma.

Regione e mito nell'arte di Luigi Pirandello, por C. GUASCO. Pgs. 202.
L. 1000.

Edit. **B. A. C.** Alfonso XI, 4. Madrid.

La palabra de Cristo. Repertorio de predicación dirigido por Monseñor A. HERRERA. T. II. Pgs. XL-1276. Pts. 85. T. III. Pgs. XXXII-1210. Pesetas 75. T. IV. Pgs. XXIV-1275. Pts. 85.

SAN AGUSTIN, *Obras*. T. XII: *Tratados morales*. Versión, introducciones y notas de F. GARCIA, L. CILLERUELO y R. FLOREZ, O. S. A. Pgs. XV-995. Pts. 75.

SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*. T. IV: *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos*. Versión e introducciones de T. URDANOZ, O. P. *Tratado de las pasiones*. Versión e introducciones de M. UBEDA y F. SORIA, O. P. Pgs. XX-1031. Pts. 80. T. V: *Tratado de los hábitos y de las virtudes en general*. Versión e introducciones de T. URDANOZ, O. P. *Tratado de los vicios y los pecados*. Versión de C. ANIZ, O. P. Introducciones de P. LUMBRERAS, O. P. Pgs. XIX-975. Pts. 75.

SAN BENITO. *Su vida y su regla*. Introducción, versión y comentarios por G. M. COLOMBAS, L. M. SANSEGUNDO y O. M. CUNILL, Monjes de Montserrat. Pgs. XX-759.

La tumba de San Pedro y las catacumbas romanas, por KIRSCHBAUM, JUNYENT y VIVES. Pgs. XVI-614 con 123 láminas fuera de texto. Pts. 90.

Edit. **R. Berruti**. L. I. C. E. Via Fabro, 2. Torino.

Storia della Chiesa. T. V.: *San Gregorio Magno. Gli stati barbarici e la conquista araba*, por L. BREHIER y R. AIGRAN. Pgs. 652. T. VI: *L'epoca ca-*

rolingia, por E. AMAN. Pgs. 580. T. VII: *L'época feodale*, por E. AMAN y A. DUMAS. Pgs. 601. Precio en rústica, 1500 liras cada tomo.

Edit. **Bonne Presse**. 5, Rue Bayard. París.

Dictionnaire pratique de liturgie romaine, bajo la dirección de R. LESAGE.

Edit. **El Carmen**. Iradier, 2. Vitoria.

La devoción a María en la espiritualidad carmelitana, por M.-EUGENIO DEL NIÑO JESUS y LUIS DE SANTA TERESA. Pgs. 150.

Sólo he dado amor, por DOMINGO DE SANTA TERESA, C. D. Pgs. 112.

Edit. **R. Casulleras**. Via Layetana, 85. Barcelona.

Posición filosófica de Menéndez y Pelayo, por S. DE BONIS, S. D. B. Prólogo de J. ROIG GIRONELLA, S. I. Pgs. 140.

El valor educativo de la liturgia católica, por el Cardenal GOMA. Dos tomos de C-481 y 440 pgs. Ed. 4.^a notablemente aumentada con introducciones históricas y el texto de la encíclica *Mediator Dei*.

Estampas marianas, por M. CHUFRE GOMÁ. Pgs. 63 con siete láminas fuera de texto.

Les Ed. du Cerf. 29, Boul. de Latour-Maubourg. París (VII).

Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas, por H. PAISSAC, O. P. Pgs. 247.

Edit. **Coculsa**. Pasco de Rosales, 48. Madrid.

La vida eucarística y las almas religiosas, por T. URQUIRI, C. M. F., Pgs. 422. Pts. 40.

Nuestra vida en Dios por Jesucristo, por A. HERNANDEZ, C. M. F. Páginas 837. Pts. 40; 60 en tela.

Problemas médico-morales, por S. NAVARRO, C. M. F. Pgs. 510. Pts. 30.

Corazón Inmaculado. Corazón doloroso, por A. RIVERA, C. M. F., Páginas 136. Pts. 8.

María Inmaculada, por SAN ANTONIO M.^a CLARET. Ed. 4.^a anotada por C. M. F. Pgs. 136. Pts. 14.

Cuestiones morales sobre el matrimonio, por redactores de «Ilustración del Clero». Pgs. 255. Pts. 38.

Sobre la santa virginidad. Encíclica de Pio XII, editada y anotada por «Vida Religiosa». Pgs. 116. Pts. 8.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Vitrubio, 16. Madrid.

Tres hombres y un problema. Feijoo, Sarmiento y Jovellanos ante la educación moderna, por M.^a ANGELES GALINO. Pgs. 424.

El problema del ministro extraordinario de la Confirmación, por A. MOS-TAZA, Pbro. Pgs. XX-386.

Teoría de la guerra en Francisco Suárez, por L. PEREÑA. Dos vols. de XVI-333 y 355 pgs.

Misioneros Agustinos en el Extremo Oriente (1565-1780), por A. MARIA CASTRO, O. S. A. Edición del «Osario venerable», preparada por M. MERINO, O. S. A. Pgs. XL-518.

Filosofía y Vida, por J. ZARAGÜETA, Pbro. T. III: *Soluciones*. Pgs. 699.

Moral profesional. Colaboración de varios autores. Pgs. 345.

XIII Semana bíblica española: El movimiento ecumenista. Pgs. 396.

XII Semana española de Teología: El movimiento ecumenista. Pgs. 712.

Edit. **Cristiandad**. Lauria, 15. Barcelona.

San Pío X, por JETONIMO DAL-GAL, O. F. M. Conv. Pgs. 373. Pfs. 120.

Edit. **Desclée de Brouwer**. Colón de Larreátegui, 43. Bilbao.

Mariología, por B. E. MERKELBACH, O. P. Prólogo, traducción y notas de P. ARENILLAS, O. P. Pgs. 591. Pts. 110.

Espiritualidad sacerdotal según San Pablo, por C. SPICQ, O. P. Traducción por GONZALO DE IRURITA, O. M. C. Pgs. 270.

Dirección espiritual y psicología. Vol. I. Colaboración de varios autores. Pgs. 416.

Teología del apostolado de la Legión de María, por L.-J. SUENENS. Traducción por F. DE VENTOSA, O. F. M. Cap. Pgs. 294.

El único Salvador de todos los tiempos, por M. Riquet, S. I. Pgs. 146.

¿Apóstoles o testigos?, por G. THILS. Pgs. 96.

Mi vocación cristiana, por J. LECLERCQ. Pgs. 162.

La Virgen Santísima y el sacerdocio, por P. PHILIPPE, O. P. Traducción de A. MORTA.

Doctrina espiritual de Dom Marmion, por R. THIBAUT, O. S. B. Traducción de GABRIEL DE MONTEROLA, Pbro.

Francisco de Asís, por WALTER HAUSER. Textos y leyendas, con doscientas láminas.

Cristianismo y propaganda. Traducción de FEDERICO DE BARRENENGOA.

El gran don del sacerdocio, por JORGE LEMAITRE.

Deberes. Trayectoria de vida espiritual, por A. D. SERTILLANGES, O. P.

El hombre nuevo. Examen de algunos aspectos del humanismo cristiano después de la guerra. Traducción de G. MONTEROLA, Pbro.

Contacto entre el sacerdote y la familia obrera. Traducción de V. PERAL, Presbítero. Pgs. 154.

Semillas en el surco, por AMALIA DE MIGUEL. Pgs. 128.

Te vas haciendo mujer..., por FABIANA VAN ROY. Adaptación española por M.^a JOSEFA LESEDUARTE. Pgs. 232.

La felicidad en el hogar. Pgs. 144.

Desclée de Brouwer. 22, Quai aux Bois. Bruges y Tournai (Bélgica).

Science et humanisme. La physique de notre temps, por E. SCHRÖDINGER. Traduction de J. LADRIERE. Pgs. 128. Bruges.

La fin des temps, por J. PIEPER. Traduction de C. CHAMPOLLION. P. 204. Bruges. 60 fr. b.

L'Église du Verbe incarné. T. II: Sa structure interne et son unité catholique, por CH. JOURNET. Pgs. XLVIII-1393. Bruges.

L'intentionnel selon Saint Thomas, por A. HAYEN, S. I. Préface de J. MARECHAL, S. I. Ed. 2.^a Pgs. 288. Bruges. 195 fr. b.

Elements de morale sociale, por P. STEVEN. Préface de Mons. P. RICHAUD. Pgs. VIII-612. Tournai.

La phénoménologie de la foi, por R. VANCOURT. Pgs. 128. Tournai.

Le monde n'est pas un «combinat» géant, por J. LE COUR GRANDMAISON. Pgs. 88. Tournai.

Foi catholique et problèmes modernes, por M.-M. LABOURDETTE, O. P. Pgs. 168. Tournai.

Théologie de l'Ancien Testament. T. I.: *Dieu*, por P. VAN IMSCHOOT. XIV-273. Tournai.

IOANNIS A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus*. T. IV: *De angelis et de opere sex dierum*. Pp. XII et 440-935. Ed. Solesmensis. Tournai.

Morale fondamentale, por Dom O. LOTTIN. Pgs. VII-546. Tournai.

La théologie des mystères. Exposé de la controverse, por T. FILTHAUT. Traduction par J.-C. DIDIER et A. LIEFOOGHE. Pgs. XIX-105. Tournai.

The Falcon's Wing Press. Indian Hills. Colorado (EE UU.).

The Septuagint Bible. The oldest version of the Old Testament in the traslation of CHARLES THOMSON. Edited, revised and enlarged by C. A. MUSES. Pgs. XXVI-1426.

Edit. Fax. Zurbano, 80. Madrid.

Los adolescentes por dentro, por S. BLANCO, Pbro. Pgs. 144. Pts. 19.

Las curaciones milagrosas modernas, por H. BON y F. LEURET. Traducción de J. M.^a BERNALDEZ. Pgs. 272. Pts. 38.

Lecciones de teología espiritual, por J. DE GUIBERT, S. I. Traducción de L. JIMENEZ, S. I. Pgs. 440. Pts. 100.

El origen del hombre y la teología católica, por J. BUJANDA, S. I. Páginas 336. Pts. 28.

Ver. Felizian Rauch. Innsbruck.

De sacramentis, fasc. II, por F. DANDER, S. I. Pgs. 87. S. 22,80.

Edit. J. Flors. Barcelona.

Sobre la perfección cristiana. Ponencias de la primera Semana Española de Espiritualidad. Pgs. XI-461.

Edit. Herder. Balmes, 26. Barcelona.

Manuale theologiae moralis, por D. M. PRÜMMER, O. P. Ed. 11.^a reconocita ab ENGELBERTO M.-MÜNICH, O. P. Tres volúmenes de pgs. XXXVIII-472, X-566, XII-697. Precio total: en rústica, 412 pts.; en tela, 472.

El Yo de Jesucristo, por B. M.^a XIBERTA, O. C. Pgs. 172.

Historia de la filosofía, por J. HIRSCHBERGER. T. I: *Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*. Traducción, presentación y apéndices de L. MARTÍNEZ, S. I. Prefacio de J. CARRERAS ARTAU. Pgs. XVI-516. Pts. 120 en rústica.

De alma a alma. Cartas a hombres de bien, por P. LIPPERT, S. I. Traducción sobre la 40.^a ed. por B. BRAVO, S. I.

El más allá. La vida futura, la contemplación de Dios, la reunión feliz con los seres queridos, por E. KREBS. Traducción sobre la 14.^a ed. por C. RUIZ.

Análisis psíquico y síntesis existencial, por I. A. CARUSO. Traducción de P. MESEGUER, S. I. Pgs. 272 con varias láminas. Pts. 100.

La misión sacerdotal, por F. ALVAREZ. Pgs. 232.

Critica, autore J. DE VRIES, S. I. Editio altera penitus recognita. Pgs. XII-212. Pts. 60.

Ueber das Bild des christlichen Mannes, por H. DAVID. Pgs. VIII-128. Freiburg.

Der Weltpriester, por J. C. HEENAN. Uebersetz von CH. EDELSTEIN. Pgs. VIII-246. Freiburg. DM. 9'80.

Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung. Unter Mitarbeit R. GUTZWILLER, H. RAHNER, K. RHANER herausgegeben von J. STIERLI. Pgs. XII-272. Freiburg. DM. 9'80.

Die Begegnung im Ewigen. Zur Theologie der christlichen Gemeinschaft, por M. MUELLER, O. F. M. Pgs. XX-456. Freiburg. DM. 14,80.

Kirchenvaeter an Laien. Uebertragen von L. v. WELSERSHEIM mit einen Vorwort von K. RHANER. Pgs. 92. Freiburg. DM. 2'80.

Die Gaertnerin von Brabant, por GERTRUD ZENDER. Pgs. 204. Freiburg. DM 7'80.

Hijos de Gregorio del Amo. Paz, 4. Madrid.

Pro eis hostia. Vida y escritos del sacerdote Manuel Díaz (1918-1947), por E. VERA IÑIGUEZ, Pbro. Ed. 3.^a Pgs. 200. En rústica, 20 pts.

M. Hueber. Amalienstrasse, 79. Muenchen.

Fundamentaltheologie, por A. LANG. T. I: *Die Sendung Christi*. Pgs. XII-264. DM. 7'80. T. II: *Die Auftrag der Kirche*. Pgs. XIV-334. DM. 8'80.

Inspección de Enseñanza Primaria. Recoletos, 12. Madrid.

Influencia de la educación en la vida sobrenatural, por FRANCISCA MONTILLA.

Instituto Editorial Reus. Preciados, 6 y 23. Madrid.

Dogmas y cánones de la Iglesia en el derecho romano, por J. V. SALAZAR. Pgs. 358. Precio en España: 120 pts. En Costa Rica: 25 colones.

